





هذه مأساة من حواشي الاشارات  
موسومة ومعرفة بالحقائق  
مع حاشيتها مبرزات  
على جبين الرحمة  
والغفران





بسم الله الرحمن الرحيم  
(قال المحامات بل يكفي في اثباته  
اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر  
السابق) اقول لا يذهب على  
من تتبع فصول الكتاب ان كثيرا  
في الاحكام المصدرة بالنسبة يستنبط  
من النظر في الفصل السابق على  
طريق الفكر والاكتساب بل كان  
بعضها مما يكون استنباطها من الفصل  
السابق لا على سبيل الاكتساب  
فالفرق بين البعض الاول وبين  
المصدر بلفظ الاشارة اما بسهولة  
الاكتساب فيها وعدمها في الاشارة  
واما بان مقدماته حصلت في الفصل  
السابق عليه بخلاف الاشارة ثم  
للمصدر بالنسبة كما جاز اجماعه وبقائه  
بصور اطرافه فهو المشهور وقد يكون  
بالتمثيل المزيل للظاهر نفس الحكم

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم  
المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآله في سبط  
التقرير فخرى بنا الآن ان نفيض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله  
مفيض الكمالات انه ولي الخبرات قوله (هذه اشارات) انك قد عرفت  
فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتبني حكم  
لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته  
او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تفصلح ان تكون كبرى اخرى  
سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل  
انسان حيوان وكان منا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان  
فحصل من انفصال المقدمة من ان زيدا حيوان فهو الفرع فيكون نسبة  
الاصول الى الفروع نسبة الكل الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل  
نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان رايهم اتفاقا بالاصول واثباتها بالبرهان  
حتى يستخرج منها الفروع اخص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل  
كالاصول الجمل والجزل كالافروع فتد اتفاقا بالاصول تكون الجمل معلومة يادى

اليدى على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات النسبية كما قالوا في الجزئيات  
المستنبطة من القواعد التطبيقية بالبدئية وبد ما علمت حقيقة الجمل فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال المحامات  
والاصل مقدمة كلية يصلح آء) اقول الفرع ضابط للاصل غير انخذ الضابط في تعريف الضابط الا وهو

تجربيا لان المشايخ الذين كانوا في الاول والعرف والاعراف متقدمة على المعرفة في التمثل اللهم الا ان يتقدموا والعرف  
غير المعنى الاضطراري للاصل كما ان الوجود لو بدل المقدمة بالمتقدمة لكنا احسن لان كون الشيء مقدمة عما يحصل بمدخله  
جزأ النسبة والمراد بالصغرى ﴿ ٣ ﴾ والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزءاً للنسبة كقول

الاصول والقوانين المنطقية  
التي تكون جزئية لها. كما اصولها  
بدية كقولهم كل موجودين  
كلين من الشكل الاول يتبع موجبة  
كلية فان جميع جزئيات هذا الاصل  
تكون بدئية مستفيدة عن القوانين  
المنطقية ولهذا كان العلوم التمهيدية  
المنطقية كالفلسفة والحسب التي يكون  
براهينها واقعة على الهيئة الجزئية  
البدئية لا تحتاج الى القواعد  
الكليسة المستنبطة هي منها زيادة  
احتياج لكن قد ينسب عليها بهذا  
الاصل للاصولية والقضية الكلية  
التي ليست لها جزئية حتى تحتاج  
الى استنباطها منها اصلا بالطريق  
النسبية لاسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات  
البدئية ثم اخذ بعض المنطقين  
لتوجيه تفيد الصغرى بكونها  
سهلة الحصول بان هذا المقيد  
للتفصيل وانما لاخراج كون القضية  
الكليسة اصلا وقانونا بالقياس الى  
قضية جزئية مستنبطة منها  
ومن صغرى لا يكون سهل الحصول  
فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالنسبة  
اليها وانه يظهر لمن تتبع مواد  
الاستعمالات ان المساعدة هي المقدمة  
الكليسة التي يسهل تعريف احوال  
الجزئيات منها فلا يقال كون الشيء  
والاشياء لا يمكن ولا يرتفعان فائدة  
بالنسبة الى كون زوايا المثلث متساوية

تفيه فخص التنبهات بالجل قوله (وانا اعبد وصيتي) فيه ثلاثة اوجه  
الاول انه كان ضمن معاصره من المشايخ الكبار النفس منه وضع هذه الكتاب  
وقد كان الشيخ بوصيه قل تأليفه من اراد هذا العلم من اعز الاشياء يجب  
ان يضمن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فالا تذكرك تلك الوصية وقول  
انا اعبد وصيتي الثاني ان كل مؤلف فلا بد ان يصوره ترتيب كتابه  
على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتناخلة في ذهنه نزل ههنا ذكرها  
بعزلة الا عادة الثالث ان قوله اعبد يكون بمعنى الاستعانة الى ابي سعيد  
وصيتي وهي ان يضمن بهذا الكتاب وحينئذ لا حاجة الى عذر قوله  
(ان هذين النوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضمن  
بفن الحكمة ولا شك ان الضمة خصلة غير محموده اراد الشارح ان يعذر  
عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها  
الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجوده  
قريبة من الميرزق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة  
غلو فلا بد ان يضمن عليه لانه حينئذ يكون ايقاع شيء غير موقوفه وعلى  
هذا يكون الضمة محموده فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة  
بالمسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع  
ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس  
الا انها تدرك الجزئيات باكة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفهم بالحس  
والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات الجردة باحكام  
المسوسات فلا جرم يقع في الغلط فالعارض بين الوهم والعقل هي انجذاب  
النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله (والناظر  
فيها يحتاج الى من يجر يد العقل) والعقل نحو تلك النفس تدرك بها الجردات  
واللهي قوة النفس مهابة نحو الاكثر سابع والفكر حركة لا ينس الى المبادئ  
لتجميع محتواها المطالب والنظر هو توحيد العقل نحو المعقول  
وانما خصي التجربة بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين  
المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل الجردات وخص  
الذهن بالتجريد لا يخلو بل يمكن للذهن تغيير حتى يميز بين مبادئ المطالب وغير مبادئ  
لم يكن معدا نحو الاكثر سابع والفكر بالتصفيه لان الحركة لو كانت مشوبة  
بالاشياء لا يثبت عما هي اليه والنظر بالنسبة فحق لان التعريف اذا كان

للمشايخ انتهى واقول كلام المحاكم لا يخلو من اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث قال شيئا اذا تعبرون كل  
انسان حيوان وكل من حكمة سهل الحصول آه والناقصة في ان فعل الحيوان على زيد لا يحتاج الى استنباط اصلا  
لانهم من جهة ذلك وقوله ويرد على هذا القول انه يلزم خروج بعض مسائل الفلاسفة عن ان يكون قانونا

مع انهم يسمونهم اشياء في رسم النطق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل كذا لما اشتهر بينهم أن معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون الناطق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون أحداثا ما تنصير بل متعذر فان قلت لعل هذا القائل يلزم ان

تلك المسائل يكون قانونا بالقياس

الى جزئيات مستنبطة من صغريات سهلة الموصول كما في قولهم الكل مثلا جنس الخمسة والمقول على كثيرين مختلفين في الحقايق في جواب ما هو فصل الجنس لان ما ذكرت من التعذر والتعذر انما هو في الماهيات الحقيقية دون الاعتباريات ادكل ما اظهر دخلا فيها كان ذاتيا لها اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر خارجا عنها كان عرضيا على ما هو المشهور بينهم فالتعذر هذا القائل ذهب الى ان المراد بالمقول على كثيرين في تعريفات الكليات الخمسة ما يكون مقولا لها بحسب نفس الامر حتى لا يلزم كون الانسلا جنسا بالقياس الى الفرس والجمال وايضا واكتفى في القول على كثيرين على ما هو عجز فرض العقل ادخل العرض العام في الجنس والخاصة في الفصل في الماهيات الحقيقية لان العقل يحسب فيها بين الجنس والعرض العام وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز حل الاول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو وحل الثاني على كثيرين في جواب اى شئ هو في جوهره والقول بان اطلاق القانون على مثل هذه المقاعدة له على سبيل التعليل والتوسيع بما لا يقع والجواب ان صدق الجنس على مفهوم الكلى مثلا ليس بمجرد عرض العقل بل

على سبيل التدة في كان اقرب انها الى الحقيقة في التقرب في البساق ظاهر قوله ( والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع ) المصدر نومان غير مشتق كالغريب ومشتق من الاشياء الجاهدة كالغجر من الحجر والجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون منه مشتقا على ذلك الاسم الجاهدة فلهذا بين معنى الجوهر وهما اشتغال وهو ان يقل معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم الجوهر او لا فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ما هوذا من الجوهر بمعنى الكين لا في موضوع وان ادبر لا يجوز ان يكون ما هوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون - فابق فتصير - فاق والجواب انه لا شك ان معنى الجوهر صيرورة الشئ جوهر الكين الجوهر اراد به الكين لا في موضوع لا يكر ان يؤخذ الجوهر على انه حقيقة في ماهه ادنى الصيرورة والاهم صيرورة الشئ جوهر ابد ما لم يكن وهو محمول ولا على انه مركبانه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لار هذا النفاكس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من الماد ذواته صيرورة وتعود الادل لم يكن مقصودا فيه غير ما نفع والما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يتجاوز ما ان جوهر الجوهر على الحقيقة ادنى الصيرورة وهو غير جابر لان صيرورة الشئ حقيقة بعدما لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبار ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعني تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبيعى فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم ترتيب ما قبل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذى يثبت التكلم وهو الطويل الرخيص العميق في الحقيقة عرض عنه المصنف والجسم الجوهري معرفة فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله ( واعلم بان هذا النمط يشغل على مباحث ) الشيخ ينكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التى لا تجزى ثم في انه مركب من مادة والصورة ثم يشرح في بيان احوالهما وفي انشاء بينهما يثبت تنهاى الابعاد والبحث عن الاجزاء التى لا تجزى وعن تنهاى الابعاد طبعى وعن اثبات المادة والصورة وحوالهما انتهى فقد خلط ما بحث الطبيعى بالمباحث الالهى وانما خلط ذلك لان العلم الاول حين شرع في التعليم بدأ بالطبيعى لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعى علم يتعلق بالمحسوسات التى هي

بحسب نفس الامر فلو حل القول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ما هو مقول بحسب نفس الامر كان مفهوم الكلى دخلا فيه ولم يلزم محذور فليأمل ويرد على ما ذكره من المثال انه سهو لان المقاعدة بالنسبة الى غير القاعدة فى الفرج لا بد ان يكون مجموعها من محمول فى القاعدة وكذا لا بد ان يكون مجموعها

اهم من موضوعه وشئ منه بما لم ينفق في كون الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث متساوية  
لثلاثين واطله من طين القلم قال المحاكات ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان  
التفاصيل مستفادة من الجمل ٥ على ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب ولا شك ان الاستفادة منه اجلى

واظهر بالقياس الى الاستفادة ناسب  
التنبيهات للجمل او يقلل لما كان  
العلوم الاجالية اظهر واسهل  
واقص بالقياس الى التفصيلية  
والتفصيلية اخفى واعز واكمل  
بالقياس اليها وكان اشبه  
بالنظريات كما ان الاجالية اشبه  
بالبديهيات ناسب التنبيهات للجمل  
هذا واما ما ذكره صاحب المحاكات  
فببر عليه ان هذا انما يصلح لو كان  
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات  
الاحكامات المصدر بالاشارة وهذه  
محملات لها ولا يخفى على المتبحر انه  
ليس كذلك واصل مراده لما كان  
الجل مستفادة من التفاصيل  
كما ان الفروع مستفادة من الاصول  
ناسب التنبيه للجل وتوجه عليه  
انه حينئذ لا شك انه كما يستفاد للجل  
من التفاصيل كذلك يستفاد التفصيل  
من الجمل في كثير من المواد فحينئذ لا وجه  
لاختصاص الجمل بالتنبيه بل لو قال  
وتنبيهات على تفاصيل لكان مثل  
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان  
وجه اختصاص التنبيه بالجمل  
لا بالاصول لوجه اختيار الجمل على  
التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق  
الشريف قدس سره وجه  
آخر وهو انه لما كان معظم الغرض  
من الاصول فروعه اذن الجمل  
تفاصيلها ولما كان الغرض

اقرب البناء جرى الشيخ على وتبرر تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان  
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحفة بياضه المؤلفة  
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه  
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسجى ببيانها  
في علم آخر يكون ذلك دغدغة لا تعلم في اول الامر وذلك لغيره لا يبق بالمعلم  
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي  
لا يجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يدخل اليه المقاصد فان المقصود  
اولاهو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يجزى  
واما تناسله الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة  
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما سيجي ولهذا اورد في اثبات الكلام  
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ  
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل  
الى معرفة امور ذوات المبادئ الابعاد الوقوف على مبادئها والمحسوسات  
على الاطلاق مبادى ومن جهة وقوعها في التغير ياد في المبادئ فالبادى اربعة  
المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم وثالث اعنى به العدم  
المطلق بل عدم شئ عما من شأنه ذلك الشئ وتفصيل ذلك مذكور  
في المقالة الاولى من طبيعيات السفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم  
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك  
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن بالفعل واللام يكن البحث  
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي  
من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال انه موضوع الطب  
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة  
والمرض واللام يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حبيته  
استعداد الحركة والسكون هي الجوه من الموضوع لا حبيته الحركة والسكون  
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي فوسائل  
لفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم  
واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب به اعراض  
ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل

محوجا الى نظر زائد وتجسم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات  
الاصول والتنبيهات للجل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول  
والتنبيهات للجمل باعتبار الغرض المقصود منها لا ذكره بل عليه ما تدفع ما اورد به عليه بعض المحققين من ان هذا

الوجه ينتهي فانسبة الاشارات للفروع لا لاصول والتبنيات للتفاصيل لا لبطل ولا يد على هذا الوجه يقتضى  
منسبة الاشارات للفروع لا لاصول والتبنيات للتفاصيل لا لبطل ولا يد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهل  
عليك تمرينها وتفصيلها لان كون التفصيل اسهل من التفرع ٦ ٦ لانا في اشتراكهما في مطلق

السهولة اذ لا شك انه بعد تفصيل  
الاصول كان استخراج الفروع  
اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكات  
لما كان التفصيل كالاصول) اورد  
عليه المحقق الشريف قدس سره  
بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ  
في صدر الكتاب سهل عليك  
تفريعها وتفصيلها للدلالة على انه  
للتفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع  
من الاصول واجاب عنه بعض  
المحققين بان ما ذكره في المحاكات  
لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ  
لان الجمل مأخوذ من التفصيل ابتداء  
ثم للتفاصيل مستفادة منها دواما  
واستحضارا كما ان من اراد ضبط  
امور بمتفصيلها اولاً ثم يضبطها  
مجملاً لئلا يحتاج في التفصيل في ثانياً  
الحل الى استقصاء جديد اقول المتبادر  
من تفصيل الجمل تدليلها الى الاجزاء  
وتفصيلها واحداً منها منفردة بمقابلة  
خصوصاً اذا جعل قريئاً وعديلاً للتفرع  
المراد منه تفصيل الفرع واستخراجه  
جدوئاً لا دواماً ولعله قدس سره  
حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع  
من الاصول اوجبه الى ذلك والاوفيه  
بين قال المحاكات فيه ثلثه اوجه اقول  
ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو  
انه للمذكر في أول كتابه ما يدل على  
ان تفصيله سهل بالنسبة الى من اخذ  
الطماننة يسره وكذا ذكره انه

العلمي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف  
على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة  
من المسائل توقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي  
لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة  
ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل  
العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب  
ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على  
سائر احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكل  
كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصور وتصديقا كذلك يتوقف  
على معرفة النسبات التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل  
للالهي فلانها احوال لا تنحسج الى المادة في الوجود فان البحث هناك  
اماعن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك  
غنى عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل  
الطبيعي امانتي الجزء فلا ن عدم التركيب من الاجزاء اني لا يتجزى  
من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة  
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل  
واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم لجزء لا يتجزى  
فيكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي  
الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك  
ظاهر لا خال غاية ما في هذا البيان ان التجزئة والتشاحي من عوارض  
الجسم لكن لا يكتفى هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه متعارض له من جهة  
الحركة والسكون لا نأقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة  
الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج  
من القوة الى الفعل في مادة قبضت الطبيعي انما هو في احوال تعرض  
للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضوح ذلك استقراؤك  
المباحث الطبيعية بمحاجتها والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى  
او تجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهية  
في الانقسام والصغرواخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتلهي  
واللاتناهي انما يعرضان الجسم من جهة السادة اما النهاية فظاهرة

يستبصر بها من تيسره ولا ينفخ بالاصرح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ  
الطماننة يبدء ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلاً لها فينبغي ان يضمن بها ويحفظ عنه ثم صرح نائباً بعلم التزاما  
فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اهد وصيني واكرر التماسي هو اني



اوصى مرة بعد اخرى والنفس كره بعد الاولى ويقرب عنه بحسب المعنى قولك ليك وسعدك البابا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وثانيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ متأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الذي باجدة وقد جرت العادة بتأخيرها ومطابق النصيب ﴿ ٧ ﴾ فيكون معناه فتميد الوصية المذكورة في آخر الكتاب

( قال المحاكات فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكميات ) لا يخفى عليك ان المستفاد من كلام الاول ان المعاني الجزئية اذا لم يكن متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية فتعين ان يكن مدركها العقل لكنه لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل العقل مدرك لما عداها اذا العقل مدرك للجزئيات المجردة والكميات وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها انما يدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات المحسوسة او النطق بها ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة لكنها اذا راجعتا وجمعتا لم يتجهان شيئا من الجزئيات المجردة فكان مدركا لها على الوجه الجزئي فاما انما ندرك انفسنا بالعلم الحسودي وليس الكلام فيه ونذكر نفوس غيرنا وسائر المجرديات الاخر بالوجوه الكلية فصرح في الكلام الاول والثاني بما لا مجال للنزاع فيه وحصل مقصوده ثم لا يخفى ان نيته كلام صاحب المحاكات على ان المراد بالعقل القوة التخيلية التي للنفس لا النفس وعلى ان الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا ينسب اليها

مما يجي \* واما الانتهاية فلانه ليس غدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما يشانه ان يكون متاهيا فان قلت لو كان كذلك لكان تمام الطب ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا يبرهن الجسم الطبيعى نعم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض اوجهة الشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله ( الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى ) الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعدما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطعه على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فرماتزل وتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بيمينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا تبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناسط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجودا ممكن الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فتقوله يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة مطلقة فالخبر بف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المتعارفة وهذه الابعاد هي اللفظة في كتاب الشفاوان استعمالها في مواضع عديدة الامتكره اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقولنا فيه الثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن

المعارضة بخصوصها والافقد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على المقولات بان لها حيزا وجهتها الى غير ذلك ( قل المحاكات والالزام مسبوقة الشيء جوهرها بمسند ما لم يكن وهو حق اقول يمكن منع استشهاده بالسند ما ذكره بعضهم من ان الصور السطحية للجواهر كانت كذا في العقل

واذا جدت في الخارج انقلب جواهر فان قلت هذا ليس صبرورة وانفلا باحقيقة بل الصبرورة الحقيقة أن يصبر زيد  
مثلا عمرا بان كان هناك شيء يكون زيدا وعمرا لابان ذات صورة الزيدية وحصلت صورة العمريه مثلا على ما صرح به  
الشارح في شرح كلام الشيخ في التمهيد السابع من الكتاب ﴿ ٨ ﴾ قلت لاشك انه بطل في العرف

او اللفظ الصبرورة على مثل هذا المعنى  
فيقال في المعارف المشهورة صادر  
الماء هو بلا احتياج الى انضمام قرينة  
ولم يقل احد بان اطلاق الصبرورة  
على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل  
في الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق  
الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم  
ان اطلاق لفظ الصبرورة على مثل  
هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون  
اطلاق التجوهر المأخوذ في مفهومه  
معنى الصبرورة على معناه من قبيل  
المجاز لجسواز ان يكون المأخوذ  
المفهوم الحقيقي للفظ التجوهر هو المعنى  
المجازي للفظ الصبرورة فان قيل المراد  
من الشيء في قوله صبرورة الشيء مجوهرها  
بعد ما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه  
و يشرحه ما ذكره المحقق الشريف  
قدس سره حيث قال لا امتناع  
لخلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا  
سواء كان الجوهر جنسا له او لازما  
لماهية قلت الكلام بعد محل نظر  
لما صرح به الشارح في التجريد  
من ان الجوهر بغير نواتي للمعقولات  
فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا  
وان حل المعقول الثاني على معنى  
يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره  
بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق  
في كتاب التجريد المعقول الثاني  
على ماهو من لوازم الماهية وذلك  
بان يريد بالمعقول الثاني العارض

ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا التثنية ويرد عليه ان السطح خرج  
بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح  
والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهي  
جواهر فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعدان الجسم ليس  
كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على  
تقديراته جوهر فاحترز عن السطح بذلك الفيد على التبرل وثانيهما  
الجسم التعليمي وهو الكم المنصل الذي له الابعاد الثلاثة فالكم جنس  
يشتمل المنصل والمفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الابعاد  
الثلاثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلاثة ههنا الخطوط  
المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على  
ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلاثة ولو وجدت الخطوط بالفعل  
في الجسم التعليمي لو وجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون  
مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم  
التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار  
كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلاثة باعتبار ان الجهات ثلثة في الجهات ثلثة والى  
هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة  
ونعني بها الخطوط المتوهمه لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي  
الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشجرة  
التي تغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي  
الكمية التي تغير وتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم  
التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلاثة وتوضيحه  
انه حشوما بين السطوح فانه ينتهي في اى جهة كانت بالسطح ولا شك  
ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم  
التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي  
متاهية بالسطوح حتى ان الموجودين اثنين السطوح امران احدهما الجسم  
الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا مزيد  
على هذا التصور للجسم التعليمي قوله (وقد زيف الفاضل الشارح  
حد المذكور) واعلم ان اعتراض الامام انما يريد لو كان هذا التعريف  
حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور في بيان القوم

الذي لا يحاذى به امر في الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال ﴿ ان الجسم ﴾  
بفهم هذا ايضا بان الصبرورة بمعنى الجمل ولا يقتضى تقديم المعقول على الجمول اليه تقدما ذاتيا بل يكفي فيه التقدم بالذات  
لانهم قالوا يصدق الجمل في القدماء بالزمان وايضا قد يقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون محمولة للجبال بخلاف الذات

الذات حتى جعل بعضهم المجمولية مع ما للعوارض وعدمها مع ما للذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى من منطق  
الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالمادية خواص وعوارض تكون للمادية عند ذلك الوجود ويجوز ان  
لا يكون له في الوجود الاخر **٩** وربما كانت له لوازم تلزم من حيث المادية اكن المادية تكون متفردة

اولا لمزها شيء هذا كلامه وهو  
صريح في ان لوازم المادية مستندة  
الى المادية ومتأخرة عن وجودها  
المطابق لتحقيق الضرورة والجميل  
بين المادية وبينها (قال المحاكات الان  
صبره الشيء حقيقة بعدما لم يكن  
محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره  
انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا  
ما الحقيقة هي المادية الموجودة  
فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة  
ثم تصير حقيقة واستبده عليه ان الحقيقة  
الواقعة في تفسير لفظ الجوهر تذول  
المعوم والمرجود تناوله ايهما  
واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى  
يتناول الموجود الخارجي والمعوم  
الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى  
الاخص كانت بمعنى المادية الموجودة  
في الخارج فلم تذول المعوم الخارجي  
وجعل الموجود الواقع في تعريف  
الحقيقة على الموجود المطابق فانه  
لم يذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات  
لما كان لها مفهومات وحقائق  
كان لها حدود بحسب الاسم بحسب  
الحقيقة واما المفهومات فلما لم يكن  
لها الا المفهومات لم يكن لها حدود  
البحسب الاسم لان الحد بحسب  
الذات لا يكون الا بعد ان يعرف  
ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع  
في اول التعاليم من حدود الاشياء  
التي يبرهن على وجودها في اثناء العلم

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد  
فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي  
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارة ولا شك  
ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد  
ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما فلكيا فيكون بينه  
وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين  
بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المادية المركبة منهما اعتبارية  
لا حقيقة فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون مادية الجسم  
الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذى قسم في علم يزعم ان الجسمية المحققة  
انما هي بقية يحصل بحسب ابعاد مفروضة بل انقوم لمحاولوا البحث  
عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوا بحر محل النزاع فصبوا له علامة  
خاصة به من ملة لافراد كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح  
فقد تصدى للمباحثة على التزل وتقرر جوابه عن الاول انه انما بطل  
جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع والمرجود لاني  
موضوع متناقض على واجب الوجود فلو كان جسما لكان واجب الوجود  
مركب من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لاني موضوع  
ليس مادية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية  
المعوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطئة على المادية  
المحدودة والاقبلية ليست محمودة على الجوهر بالمواطئة فهي لا يكون  
فصلا بل الفصل هو المابل للابعد وهو شيء ما من شأنه قبول ابعاد وفيه  
فطر اما الجواب الاول فلان الاما لم يتحصر بطلان الجنسية في ذلك لوجه  
بل بينه بوجوه اخرى منها انه لو كان الجوهر جسما لكان الانواع التي حته  
مشاركة فيه ومتمايزة بمصول فذلك الفصول ان كانت ابعاض لم تنقسم  
الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول  
اخر ويلزم التسلسل وجوابنا لان الفصل احتياج الفصول الى فصول آخر  
وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع  
وهو ممنوع بل صدق المرض الهام عليهم على ما قرر في صناعة المنطق ومنها  
انما اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون  
ماهية على ذلك الاستغناء والمادية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

انها هي حدود بحسب شرح **١٠** الاسم ثم لما ثبت وجودها وبرهن عليه صارت تلك الحدود بينهما  
حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لا يخفى على الناظر انها صريحة في ان المراد من الوجود المأخوذ  
في مفهوم لفظ الحقيقة هو الموجود الخارجي فاندفع ماورد بعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة في تفسير



الجوهر للمدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الا فيه كيف والمدوم المطلق لافادات له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه كل منقول في جواب اي شيء هو في جوهره اي في ذاته وكلامه اراد ان الحقيقة تتناول المدوم الخارجي تناول الجوهر لمراد مفهوم المدوم من ان الحقيقة ١٠ هي الماهية الموجودة مطلقا

فلا رد ما اورد عليه انتهى وذلك لما عرفت ان الوجود للمأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجي لا المطلق ثم اوسل ار المراد هو الوجود المطلق فنقول صيرورة الشيء موجودا مطلقا محال على رأى هذا المحقق لانه صرح بار جعل الشيء شيئا يقتضى ان يكون للمجهول تحقق قبل وجود تحقق المجهول اليه ويمكن ان يقال جعل الشيء موجودا مطلقا متأخر بالدات عن جعل الشيء اي الجعل المتأخر بنفس الشيء وهذا التقدم يكفي لتقديم المجهول على المجهول اليه لان فعلية ذات المجهول يكور متقدما حيثئذ على المجهول اليه وار لم يمكن تحققيها ووجودها متقدما عليه وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من ان فعلية الدات متقدم على الوجود طرد يمكن ان يقال ايضا ان صيرورة الشيء موجودا مطلقا وان كان محالا على رأى هذا المحقق لكن المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو الوجود المطلق بل الماهية الموجودة بالوجود المطلق فاللازم تقدم الوجود المطلق على هذا المركب لا محذور فيه بل هو ضروري هذا بذكر قدس سره بعده وايضا هو ان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن كصيرورة ما اوجسما محال لان

الجوهر بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عديمين وخارجين عن الماهية وكذلك اذ يفسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه الماهية مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فطاهر واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جوهر تركب الجوهر من العرض وار كانت جواهر لم يكن الجوهر جنس لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم حسيية الجوهر لاجزاء الهيات ان لا يكون جنسها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول ان القابل للابعد لو كان فصلا لكان مدته اعنى قابلية الابعاد جزءا للجسم وليس كذلك بل هي عرضي كاذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعد مأخوذ من قول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الدات وهذا كالكتاب المأخوذ من الكتابة والضحك المأخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعنى الذات التي من شأنها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مدته وهو الجوهر الذي من شأنه الطق لا ما نقول اولا هذا اعتراف بان الابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التي من شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم او عيولاه واياما كان فهو ليس بفصله قطعاً اما لذات فلان الفصل ليس هو بل جزئه واما الهبول فلانها ليست محمولة على الجسم اثنى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذع لان مفهومه ما خرج عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به ان ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس المدود او افراده فهي ليست بفصول بل ثالث قوله اي شيء من شأنه قبول الابعاد الثلاثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الابعاد فرض فلا يكون مبدأ الفصل قوله (ثم افا ان الجسم يكون اما مؤلفا) طابتن ان هذا الخط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم اهي مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا يدهنك من تجرر يحمل النزاع مرة ومعاودة في علم الخط ان تجرر يحمل النزاع

وم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به محققا له اعتراض اشبه بالعارض ١١ بابر بن  
دعا به ان لفظ الجوهر المشتق من الجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ماصدق عليه مفهوم  
اجب المحقق ان صيرورة الشيء انما محال كان خروجاً عن البحث ويقرب منه ما اشار اليه

المحقق المذكور بأنه لم يتم به أصل المدعى وهو أن الجوهر ليس مشتقاً من الذات والحقيقة إذا ما ذكره على هذا التوجه لا ينبغي كونه مشتقاً من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا أقول وعلى هذا يمكن أن يقال على صاحب المحاكات في دعوى امتناع صبرورة ﴿ ١١ ﴾ الشيء حقيقة بالمعنى المراد أي صبرورة الشيء فرداً لمفهوم

لفظ الحقيقة والماهية أن كون الإنسان مثلاً ماهية من الماهيات أمر عرضي له وجميع العرضيات مجعولة بحصول الجاعل فصحيح أنه صار ذاتاً وماهية على أن الماهية والحقيقة من المقولات الثابتة وكانت منفكة عن الشيء في الوجود الخارجي فإذا كان الشيء الموجود في الخارج صار موجوداً في الذهن وأتصف بكونه ماهية وذاتاً فيه صدق أنه صار حقيقة وماهية فتأمل (قال المحاكات) وعلى المجاز وهو تحقيق حقيقة الجسماء) أقول لا ينبغي في أن التوجه الذي ذكره للكلام منقول عن الإمام بمبدأ عن اللفظ وبحاج إلى تكلف لا ينبغي على الناظر (قال المحاكات) ومن هذا يعلم تزييف ما قيل أن الوجه في هذا المقام آ قال المحقق الشريف قمس سره لأنه الجسم التعليمي وقد أوردته المتكلم في تعريف الجسم الجوهر في فتاوى من ذلك بحسب نهم المصلي أن المتكلمين يزعمون أنه عرض فأراد إثبات جوهرية وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء على أنه رسم للجسم الطبيعي فن ابن الإهمام دعوى العرضية بمجرد ذلك التعريف أقول صكون هذا التعريف مما ذكره الحكماء أيضاً لا ينافي إيهام العرضية وكذا كونه رسماً لأن رسم الجوهر لا بد أن يكون محمولاً عليه

بأمرين أحدهما بامتناع ما يقع فيه البحث ويفتقر إلى الإيضاح والآخر بتقرير الأقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركاً بين الطبيعى والتعليمي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء والمادة والصوره ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعى قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطياً على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعاً في المركب بل في المفرد حرره بذلك فزال الإيهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى أعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شوع في تحرير الأقوال حتى يقضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الأربعة كلام لأن ههنا ستة أقسام إذا الجسم إما أن يكون فيه اجزاء بالفعل أو بالقوة فالمراد يمكن له اجزاء بالفعل أصلاً فاما أن يكون الاجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية فالأول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وإن كان فيه اجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الاجزاء متممة الانقسام أو ممكنة الانقسام فإن كانت متممة الانقسام فلا يتخلوا ما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين أو لا يكون متناهية وهو مذهب النظم وإن كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لا يتخلوا ما أن يكون تلك الاجزاء اجساماً صغراً وهو مذهب ذيقرطيس أو لا يكون اجساماً صغراً وهو مذهب بعضهم فإن من الناس من يقول بتركيب الجسم من السطوح وتركيبها من الخطوط بالفعل فالحصر في هذه المذاهب الأربعة فاسد لأن ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه إما أن يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل أو لا يكون بعضها حاصلاً بالفعل ويكون بعضها حاصلاً بالفعل ويمكن الإحصاء عن هذا المقام بأن القائمين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائمون بالجواهر الفردة فإنهم طائفتان طائفة وهم الأشاعرة القائمون بأن المركب من الجوهر بن حسم وطائفة أخرى يزعمون أن المركب من الجوهر الفرد لا يكون جسماً إلا إذا كان طويلاً عرضياً عميقاً فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطاً ثم يتركب الخطوط فتكون سطحاً ثم يتركب للسطوح فيكون جسماً فلهذا ليس قولاً سادساً إذ لا يقول أحد بأن الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير وأعراض وذلك ظاهر وأما مذهب ذيقرطيس فليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حرر

مواطلة وحقيقة العرض لا يكون محملاً على الجوهر ومواطلة الإبتداء بل فهذا ينبغي للإيهام المذكور نعم لو قال هذا القائل لأنه الجسم التعليمي وقد أوردته الحكماء والمتكلمون في تعريف الجوهر فتاوى من ذلك أنه عرض فأراد أن يزيل هذا الإيهام بإثبات جوهرية لكان أظهر وأصوب (قال المحاكات) فوجب على الشيخ إثباتهما وبين أحوالهما) فظاهر أن إثبات وجودهما

واحوالهما من ثمة اثبات وجود الجسم ومن قبل المرادى التصديقية ( قال المحاكيات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل آه ) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا ١٣ ثبت للموضوع هو خصوصية

الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تدبر كون القيد داخلا ولا كون الجمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه ( قال المحاكيات اما انها مصائدات فيه فان اثبات موضوع العلم اه ) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصائدات في العلم الطبيعي والاولى ان اشمل من الثالث من جهة جريانها في غير الطبيعي واشتلت اشمل منهما من جهة شموله لبحث التلازم والاشخص دون الاولين وهذا ورد على الاول انما نلسم ان العلم بوجود اشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت الشئ للنشئ فرع ثبوت الميت له فكذا اثبات الشئ للنشئ فرع لاثبات الشئ في نفسه قلب اما المقدمة الاولى فمنوع والاشكل الامر في حل الوجود المطابق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت الشئ للنشئ لا ينفك عن ثبوت الشئ في نفسه وعند هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثاني واوسلم فلان لسم انه اذا كان ثبوت الشئ للنشئ في عامل ثبوت الشئ متأخرا عنه كان اثبات الشئ للنشئ متأخرا عن اثباته في نفسه واذا كان

محل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كالفصل الامام في المحلص والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا وورد السؤال عليه فلا يدان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو ما ان يكون جميع الانقسامات حاصلات فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلات بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلات فيه بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيقرطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان البارئ تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احوال وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يمتنعون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قدره عليه فليغفهم من فاعلية البارئ تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله ( ومن الناس من يظن ) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تنهاى غير حاصلات بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الخش فلهذا بدأ بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينقسم الى اجزاء لا اتصال بينهما في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذواجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الاعلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سواء لان الاول ان الطن عبارة عن اعتقاد راجح غير جائز فهذا الطن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب براحجا ولانه ما استند الطن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم يتناقض الطن وجوابه ان الطن بطاق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدم ذلك في المنطق الثاني ان هو لا يقوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينقسم عنها الجسم وهي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اثبات الشئ للنشئ متأخرا عن اثباته في نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشئ كما قال

من هذا القبيل فلزم توقف الشئ على نفسه والافلازم التخصيص والاستثناء في المقدمة التي جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع في الخارج وحينئذ نقول

اهل الاحوال المثبتة في العلم الثابتة في الموضوع في الذهن بان يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم اوفيل مانحن فيه  
ليس من هذا التبريل لكان صوابا ويمكن دفعه بان المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع لا يمكن  
في العلم الذي كان الموضوع ١٣ موضوعه فالو موضوع اذا ثبت له المحمول في الذهن

كان الموضوع مرضوعا باعتبار  
وجوده في الذهن دون الخارج  
فاللزم على هذا الاصل انه لا يثبت  
الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق  
الشريف فان قيل طلب اعراض  
ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم  
بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو  
الوجود فلا يتوقف على العلم به  
والا يلزم الدور والتسلسل وكذا قول  
من الوجه الثاني فان الوجود ليس  
عرضا ذاتيا شي من الموجودات  
الخاصة الخارجية بناء على كونه  
مشتركا بينها اقول ما ذكره  
من السؤال الذي مرجعه التخصيص  
في المقدمات اليقينية العقلية مما ذكره  
الامام وقد عرفت فساد فان مثل  
هذا التخصيص انما يليق بالمقدمات  
الخطائية دون البرهانية واما ما ذكره  
من الجواب فليس جوابا عن السؤال  
المذكور لان صاحب المحاكات بني  
كلامه على فرض كون الوجود  
من الاعراض المطلق في العلم وادعي  
انه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على  
كون الوجود دخلا في تلك الاعراض  
فلا يراد بكون الوجود مستثنى  
من الحكم بان ثبات الشيء للشيء فرع  
لا ثبات الشيء في نفسه لم يرفع  
بان الوجود ليس من الاعراض  
الذاتية لشيء بناء على انه يعم جميع  
الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل  
وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكماء تحقيق الحق بمحض  
البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الزمانية التي لا تعتبر  
مطابقتها لنفس الامر والمساك طريق الجدل في اول الامر لوجهين  
اما اولاهما فانه على خذلان مذهبهم وحفارة مطالبهم حتى انهم  
انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به واما ثانيا  
فلا رادة ازالة هذا الاستعداد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكماء  
اذا ترقى في مدارج الكمال التكامل والهداية الى سواء الدليل ولما كان  
هذا الاستعداد انتفش في ذهنهم انتفاشا ريمانيا من التصديق بالمقدمات  
اليقينية سلك اهلهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها  
واستخرج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف  
في اعتقادهم حتى يمكنه تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب  
الحكماء في سلف اذا حاولوا تهديد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال  
بالشعر لا يراهم الخجل ثم الخطابة حتى يجدى الطن بالمطاب ثم الجدل  
الافقاع والالزيم عند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق  
اعني ابراهيم انقاطعة ولم يكن للشعر والخطابة دخل في امثال هذا المطلوب  
بداء الشيخ بساوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم  
وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثان احدهما  
ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وانه يلزمه لدعويهم انه لو انقسم  
الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون  
والثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهرا للزوم واما الذي  
لا يلزم فلا خيران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول  
منها تقرير المذهبهم والباقية تهديد للنفس فلن قلت لم يخص التقرير  
بالاول والنفس بالواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فتقول ان الكل  
وان كان يفيد التقرير الان الاول بمحض التقرير دون النفس والبراق  
بالعكس وهذا على طريقة ما فعله ناقضوا الامور والوضع مطلوب  
الجدل اما باطلا او اثباتا والجدل امانات في الوضع وهو السائل  
واما حافظه وهو المحجب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات  
وعتماده السائل على ما يسميه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا

ان يجعل وجهها على حدة على هذا المطلب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح  
المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الوجود مطلقا او الموجود الخارجي والالم يميزان يبحث فيها  
عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشعبة في امر مرضي هو الوجود

المطلق او الخارجي وحينئذ يجب ان يفقد الاحوال المشتركة بقعود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء  
ثلاثا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كنفية الوجود الذي يحمل على الواجب بما يخص  
الواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه قدم سره يهدم \* ١٤ \* ما اجاب به عن السؤال

المذكور اذ بعد التخصيص يختص  
الوجود بالوضوع الذي يختص  
عن اعراضه الذاتية في العلم المعروض  
وان كان في نفسه محل نظر اذ التخصيص  
في الوجود ان كان بكونه وجود  
الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان  
بكونه مبدءا للمحكيات لم يكن الدليل  
المذكور لاثبات الواجب مفيداً له  
(قال الملح فلانها احوال لا يحتاج  
الى المادة آه) قيل كلامهم في تقسيم  
الحكمة الى اقسامها يدل على ان  
هذا التقسيم على ملا حطة حال  
الموضوع انه منتقل الى المادة في  
الوجود والتعقل واثاني فقط وغير  
مفتقر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها  
حال المحمول انه مما ينتقل الى المادة  
ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن  
عن الهيولى والصورة بحث عن  
امور لا يفتر نفس تلك الامور الى  
المادة لان المادة لا يفتر الى نفسها  
وكذا الصورة لا يفتر الى الهيولى  
في التعقل وهو ظاهر ولا في الوجود  
لان الامر بالعكس واقول مرادهم  
بكون الموضوع مملا يفتر او يفتر  
هو الموضوع من حيث هو  
موضوع لاداته وسبجي ما يزيدك  
يسأل الوجه الذي ذكره مردود  
بان مباحث الهيولى والصورة  
يمكن ارجاعهما الى مباحث الجسم  
الطبيعي وهو مما يفتر الى المادة

مقدمات من حفظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستخرجوا منها ما ينافض  
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه  
القسمة وظاهر قوله وهي ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة  
في الثلثة الا انه جعل فيما سيجي اختلاف عرضين سببا آخر فينبى كلامه  
منافاة وفائدة دخول فدى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء  
الصلة لا تنحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع  
بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بافظ قد على ذلك والفق بين الكسر  
والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه  
والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم  
والفرض انهما يوردان الى الافتراق في الحرج دون الوهم والفرض والفرق  
بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرض العنلى لا يقف امان الوهم  
يقف فيها فلو جهن الاول انه لا يدرك الامر الصغيرة لانها تفوت عن  
الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على  
ادراك الامور الغير المتناهية لم سيقر من ان القوى الجسمانية لا تقوى  
على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا القصور الحسية وهي متناهية  
وحيث يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف  
فلانه يتعلق بالكليات المستقلة على الامر الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير  
المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له في القسمة ولقائل ان يقول السؤال  
في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة  
بالمحسوسات كمداد زبد وضد قة عمرو ولاشك ان اجزاء الجسم ليست  
من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون  
الوهم قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس  
بمقاسم بل اقسام المنصرفه هو القوة التخيلية ويمكن الجواب عنها  
بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان  
القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني  
والصور والناسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضي  
ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنّها لا تعمل في المحسوسات  
يعمل الاول الوهم فيه مدخل ولما لم يكن اغير الوهم من القوى الحسية دخل  
في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

في الوجود والتعقل فلم يثبت بما ذكره ~~كون تلك المباحث~~ عن الآلهي مطلقا قال الشيخ ~~في الاعمال~~  
في الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها في الآلهي وبعضها امور مادية كالحركة والسكون  
الاول ولكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها واذا اخذنا هذا المقسم

مع الاقسام الأخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها ماهو من جهة. معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو مقصد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير مقصد وبالمادة وكان لا يخرج عنه تعلق ما يبحث ١٥ \* عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المتعبر في الافتقار الى المادة ماهو في جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وما ذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المتعبر ماهو في جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فلا حظ فيه حال المحمول فتأمل (قال المحاكات فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السبب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم الملكية لم يكن عارضا لاستحالة تركيبه من اجزاء لا يتجزى ضد هم فلا يكون ذلك من شأنه وامان مامن شأنه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتزم اليه في اعدام الملكات فالصواب ان يقل ان في الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ما ذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاكات فصريح عند قوله احد هما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر فلو قال قدس سره فالاول يدل قوله فالصواب لكان اولى (قال المحاكات ولان تجزئية

والاعمال الحسية فهو الوهم و بقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينفيه قول الشيخ فيما يأتى لاسيما الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة افرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقصده لصفه مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقصده الوهم يندر كنهه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس اتنا لانسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية فننا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولانسلم امتناع طرياق الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كافي القوس لمطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف والالفة باحاطة ما لا ينتهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو ممنوع اذ دلالة عليه قطعا وباضال ان يدعى قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل ولا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اراد به انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لو قوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات التفضيا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وحينئذ يتدفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان جزءا من اجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تلف الاجسام من الاجزاء لانه ما لم يلاق الاجزاء لم يتلف بالضرورة والثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسيط بمحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

الاجزاء آ) قال المحقق الشريف قدس سره اراد ان يجزئية الاجزاء انفصال بعضها عن بعض افه وعدم تجزئتهما عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفصلة بعد اتصافها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال طريقا بالافوة وان اراد بالجزئية امكانها فهي عارضة لتلجج الاجسام الموجودة من حيث



هي اجسام اقول بناء كلامه على حل تجزئة الاجزاء على تجزئة الجسم الى الاجزاء لا على تجزئة الاجزاء في انفسها الى الاجزاء ولا يفتي ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المتعنتين بان المراد تجزئة الاجزاء انقسامها بالعلم الى اجزائها او بعدم

﴿ ١٦ ﴾

مع ان من شأنها ذلك وكلاهما من عوارض الاجزاء التي هي اجسام طسعية لاننا قد قسمنا الجسم بنصفين مثلثين قسمنا كل نصف منه الى نصفين وامسكنا من القسمين فالصفان قد تجزيا الى نصفين الذين هم ربع الجسم وكل من الربعين لم تجزيا مع انه من شأنهما ذلك والنصفان والربعان اجسام طسعية فصيح ان تجزئة الاجزاء او عدم تجزئتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طسعية اقول ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الاراد من كلام صاحب المحاكمات وذلك لان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها بهذا المعنى وان كان عارضا لجميع الاجزاء المتوحد بالافعل لكن هذا لا يفي في صدق القضية الكلية بل لابد من العروض لجميع الاجسام الطبيعية بان يقال كل جسم فجزأه اما كذا واما كذا ولا ينبغي انه لا يصدق على الجسم الذي لم يكن الاجزاء بالافعل ان اجزائه مقسم بالافعل او غير مقسم لكن من شأنه الانقسام اذ تحقق هذا الحكم فرع لتحقيق الاجزاء وايضا التجزئ وعدمه من احوال الاجزاء لا الجسم الذي له اجزاء فالتجزئ وعدمه لا يشمل جميع الاجسام التي لها اجزاء وان شمل اجزئها كالمتناول الاجسام التي ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا متى على ما هو المشهور في تحرير

المسئلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزئ فيجاءوا الموضوع كل جسم وما ذكره صاحب المحاكمات وتبعه المحققان من جعل التجزئة صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض او انقسامها الى الاجزاء فالظاهراته بيان لما هو موصوف حقيقة للتجزئة لان ثبوت التجزئة للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

﴿ لا يفرق ﴾

ليس له اجزاء لا يصدق ان اجزائه اما كذا او اما كذا واما جعله على انه بيان لما هو الموضوع في المسئلة حتى كان المسئلة ان كل جزء اما يتجزى اولان العرض الذاتي المطلوب اقسامه الجسم الطبيعي هو اما كان التجزى وعروضه للاجسام من حيث هي اجسام اى ١٧ عروضه للجسم الاجسام بمقدور لانه عرض ذاتى مثل لا فرا

الموضوع على الاطلاق وذكر عدم التجزئة معه على سبيل الاستطراد كذا عدم التناهي فانه لا يعرض لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان ارادته حينئذ عارض لجميع الاجسام ولا يختص بالاجزاء على ما يشربه كلام المحاكات فناقشة تندفع بتحرير الكلام ولا يتوجه على المقصود بل الظاهر في المقصود ذلك لان قولنا كل جسم غير مركب من اجزاء لا يتجزى معناه ان كل جسم فاجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية وعند هذا يظهر ان حل التجربة على ما ذكره المحقق هو الصواب لان المقصود كون تلك الاجزاء قابلة للانقسام الى اجزاء لانها قابلة للافصال الواقع وافكاك بعضها عن بعض ثم نخترنا المراد التجزئة بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع مقابله لان كل جسم فاما اجزائه مع وجوده منقسمة الى اجزاء كذلك او غير منقسمة الى اجزاء فوجوده بالفعل مع ان من شأنه ذلك وهذا ايضا مما يمكن توجيه المسئلة به واما ان اجزائه اما منك لبعضها عن بعض او متصل واحد فلا يلحق بان يكون توجيه هذه المسئلة ونقول حينئذ انصاف الاجزاء بعدم الانقسام انها يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء ولا شك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجه الكل وهذا الوجود يمكن

لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التمس والترتيب ان يؤلف الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر ولا تقدم ولا تاخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يتخلو اما ان يكون بينهما ملاقة او لا فانه لم يكن ملاقة فلا تألف وان كان ملاقة فاما ان يلقى جميع الاجزاء للمداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولا ولاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقة بالاسر لانهم انه يقتضى التجزئة فان غلبة ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم تغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى وايضاً الجهتان والطرفان ان كانا متلاقين لم يكن الوسط حاجباً وان كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثالثها القسمة بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذى لساكن اجزائها يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحادها والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا يعني ان له طرفين احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله ( فيبقى غير ما فيه ) الطرف لوداخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسية وحال النفوذ وهو يلاق شيئاً من الوسط في حال المماسية وشيئاً آخر منه في حال النفوذ فالرأى بيان المغايرة بين الشئين من الجانبين فقال الشئ الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشئ الملاقى من الوسط حال المماسية واليه اشار بقوله فيبقى غير ما فيه وبالعكس واشار اليه بقوله والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة المماسية والنفوذ وتنام المداخلة وهو يلاق شيئاً من الوسط حال المماسية وشيئاً آخر حال النفوذ وشيئاً آخر حال تمام المداخلة فالملاقى من الوسط

بصدق الحكم الاجمالي عليها كما يمكن ٢ بصدق الحكم بالحار والبارد عليها اذا كان بعضه حاراً وبعضه بارداً ولو سلم فتقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكلى ويصدق عليه ان اجزائه موجودة بقوة لا ينقسم الى اجزاء لموجودة ومن شأنه ان ينقسم اجزائه بقوة ومثل هذا لا يقتضى الوجود الجسم (قال المحاكات والتناهي واللاتناهي انما يعبر عن



للجسم من جهة آه) واعترض عليه المحقق الشريف بقا قدس سره بان الانتهاء في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي عما من شأنه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يتمتع بوضعه للجسم على مسذهبهم فكيف يكون الانتهاء فيه ما خوذ على انه عدم ملكة عارضه واجاب ﴿ ١٨ ﴾ عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكات بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة مما سيحكي فانه اشارة الى برهان تناهي الابعاد وليس فيما سيحكي بيان تنهاهي الجسم في الانقسام وكأنه ترك بيان التناهي في الانقسام واللاتناهي فيه لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد المحقق قدس سره هو ان صاحب المحاكات جعل الدعوى ان التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم مما يمرض الجسم بسبب المادة وما جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية فظاهر مما سيحكي آه انما يستلزم كون التناهي واللاتناهي في العظم يمرض الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله مقصود المحاكات بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم آه عين الاعتراف المطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام السائل في ان ما من كون نفي التركيب من اجزاء لا يتجزى وتنهاهي الابعاد من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي لا يكتفي في ضحك كون البحث عنهما من مسائل الطبيعي بل لابد مع ذلك

حال النفوذ غير الملاقى منه حال المماسه وهو معنى قوله فليكن غير ما لقيه والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفي فيه ان يقول الطرف يلقي حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسه واما ان هذا القدر من الوسط غير ما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقي حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسه ضرورة انه لا يلقى من الوسط حال المماسه شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لقي الوسط حال المماسه غير ما يلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلقي الوسط حال المماسه بشيء وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف بقوله (ثم طعن فيه بان هذا البيان افتعالي) الافتعالي هو الدليل المركب من المشهورات او المظنونيات ولما كل من المشهورات ان كل حركة لا بد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهد ها جيع الناس فجعل النفوذ وهو حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلاثة مبنى على المشهور لكن ربما يمنع ذلك فتقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون له ثلاث الحالات الثلاثة او نقول من المظنونيات ان الجزء هنا تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الاحلان حال المماسه وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاليات فلا يكون افتعاليا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كلن الحركة احوال ثلث وانما ثبتت الحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما تقل القسمة لو اتى الجوهر الف د فليله يتوقف على

من بيان كون البحث عنهما من جهة النفس برأى من جهة المادة وهو في صدر اشتب ذلك ﴿ اثبات ﴾ فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرت انما يثبت تلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي هو وجه حال المحقق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصل فيتمضي المادة

وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهو ما لا يقتضي مادة في الخارج وقال بعض المحققين فيه بحث اما اولها فلما ستعرف في بحث اثبات الهوى ان الانقسام الوهمي كاف في اقتضاها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام اعم من التناهي في الانقسام الفعلي والوهمي والفرضي وهذا الامر الاعم يمكن

﴿ ١٩ ﴾

عروضه للجسم في ضمن الاول والثاني عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شأنه ان يكون متصفا بهما فان الانقسام بالاعم لا يقتضي الانقسام به في ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهي حينئذ لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولشك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلي ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذي هو قيد لموضوع الطبيعي عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما ذبح في الطبيعي عن سكون الجسم في غير الطبيعي وهو عدم الحركة لا يذبح فقط وكذا عن السكون بين كما حركتين متعقبتين وهو عدم الحركة الاينية لا لعدم الحركة مطلقا بل بالكلية اقول اثبات الهوى بالانقسام الوهمي ما ذكره اشرار واعترض عليه صاحب المحاكات بانه انما يستلزم وجود الهوى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكات ولو امكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزئ المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اقتضاه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان الفرد حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما التكميل فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تجزئ لهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تجزئ فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا تجزئ في جزء من المسافة لا تجزئ فهي دفعية آتية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آتى دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بانفصال وهي لا تجزئ كما ان اجزاء لا تجزئ فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون الحركة الامتدادية وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثابتة ان الحركة في جزء لا تجزئ فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلية جزء في جزء الاجزائية واحدة لا تجزئ واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واجدة قابلة للانقسام وهنا اشكالان الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للفرد الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسية وحال النفوذ وحال تمام المداخلية وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسية والوسط وهو حال المداخلية والآخر وهو حال تمام المداخلية فان قلت هنا انما يصح لو كانت تلك الاحوال للثلاث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات متعددة وحينئذ لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما تدر على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهوى بالانقسام الوهمي في الواقع واندفع كلام صاحب المحاكات عن الشارح فلا ينبغي دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهوى في الخارج وهذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثاني فجوابه ان الاعتبار في عدم الملكية ان يكون العدمي عدم ما لذلك النفوذ على ما يصح جوابه قلنا انما يثبت التناهي

الهم في الاقسام الثلاثة كان عدمه بعدم جميع الانقسامات واما العدم الذي يجمع الوجود في الجملة فليس عدماً للعلم حقيقة بل لفرد مائه ولو منع فتقول هذا العدم اس مقابلاً للعلم لاجتماعه معه والعدم والملكة داخل في المقابلين ومائته من انهم يجهلون عن السكون الا في العلم الطبيعي ﴿ ٢٠ ﴾ لا ينافي كون السكون المعتبر

في موضوعه سلب الحركة مطلقاً عما من شأنه الحركة في الجملة لا في قيد الموضوع غير ما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية له فتأمل (قل المحاكات) نقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة فلا يرضى التمهيد فيه بحث لا ر ذلك يقتضي ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجاً عن علم الطبيعي وليس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جميعها اجزاء للشيء والحقائق كما حقيقة الشيخ في الشفاء ان العلم بالذات اما يكون جزءاً من العالي اذا كان موضوعه العالي ذاتياً للموضوع السافل وان يكون تخصيص موضوع السافل بمنوع لا بامر عرضي فاذا اتفق القيدان او احدهما لم يكن السافل جزءاً من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم البكرة المتحركة فار موضوع لالهي عرض للكرات قد انضم اليه الحركة التي هي عرض لها لفصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان موضوع الطبيعى وار كان ذاتياً للموضوع الغيب ليسكن تخصيصه عن موضوع الطبيعى فحقيقة الصحة والمرضى وهي عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد انه يجب ان لا يخص بالاوع لانه يجب ان يختص بالنوع وان

في جزئها هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني هـ انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه مصرح بان الحركة مبدا ومتهى واقما يكون الحركة مبدا ومتهى اذ كانت قبله للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حائسين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المباشرة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المباشرة الى قسمين حال قبل المداخللة وما بعدها فهو يقتضي ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلث الحركة ثابتاً اذ كانت الحركة متصلة واحدة لا بدله من بيان والجواب انه لو كان الحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة ولا يتخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلاً وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على مامر الرابع ان الاقتناع يطابق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المنع في بادى النظر والسؤال انما ارد ان يفسر الاقتناع بما ذكر واهل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقتناعاً استعماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره نام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقول اخرى قوله (اي المداخللة) التامة يقتضي ان يكون الطرف الملح المداخللة توجب ان يكون الطرفان متلاقين وان لا يتغير الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اى ليس شئ من الوسط خالياً عن الطرف بل هو

خص بالمرض ايضا اذ بدن الانسان خص بالنوع الذي هو فصله الا انه خص بامر اخر عرض هو الحقيقة المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعدم تهيد مقدمة قررها هذا الحق لدفع لزوم البحث في العلوم عن الاعراض التي لا يوصف بها وهي العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يثبت في العلم الطبيعي

﴿ بكتبه ﴾

عن قبول الخرق الذي يعرض للجسم الطبيعي لا امر اخص وهو المنصرى وعن عدم قبوله عما من شأنه القبول  
العارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسما فلكيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل لا بد ان يرجع  
الى محمول العلم فتقوله كل ❦ ٢١ ❦ جسم منصرى يقبل الخرق وكل جسم فلكي لا يقبل في قوة قولهم

كل جسم اما قابل واما فغير قابل مع  
ان من شأنه القبول فهكذا القدر  
المشترك الذي هو محمول العلم يعرض  
الجسم الطبيعي لا امر اخص  
اذا تمهد هذا فالمراد ان الطبيعي  
لا ينظر الا الى جهة المادة اي في محمول  
الم لا في محمول المسئلة واحوال النبات  
اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال  
الحوان والمعادن واحوال غيرها  
لم يكن في اثبات هذا القدر المشترك  
احتياج الى ملاحظة خصوص  
المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة  
في اثبات خصوصيات تلك الاحوال  
وليس الكلام فيها فان قلت فعلى  
هذا عاد المحذور وهو لزوم كون  
الطب والهيئة جزءا للطبيعي لان  
الاحوال العارضة لبدن الانسان  
مع مقابلاتها من الاحوال العارضة  
لغيره من الاجسام الطبيعية لا ينظر  
فيها الى خصوص المادة قلت لونها  
في علم الطب الى بدن الانسان من  
حيث انه جسم طبيعي ويبحث عن  
احواله العارضة له ان من حيث انه  
جسم طبيعي ويكون المقصود من  
اثبات الاحوال الخاصة له اثبات  
الاحوال التي كانت قدرا مشتركا  
بين تلك الخصوصيات الجسم الطبيعي  
باني يبحث عن الاحوال السابقة  
الخصوصية في ذلك العلم ويكون  
الفرض العلم متطابقا بالبحث ههنا

بكلية مشغول بالطرف ويلزم امر ان احدهما ان لا يكون ترتيب ولا وسط  
وهو مناقض للحكم الرابع وثانيها عدم ازدياد الحجم وهو مناقض  
الحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شئ منهما واقعا  
لم يكن الملاقة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول  
بالمداخلة يناقض الاحكام الثلاثة امانه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره  
اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الآخرين  
فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الادل  
ان الدلالة على استحالة التداخل قدمت عند قوله دون الغناء المتوهم  
للمداخلة فافائدة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض لامثال ذلك  
وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال  
فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثانيها  
ان قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام  
الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو  
دليل آخر على استحالة التداخل اوجواب لسؤال مقدر عسى ان يورد  
ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان واحوال  
وانما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل لم لا يجوز  
ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حكمة فاجاب  
بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم  
متألفا منها وانه محال ثم لما بطل المداخلة رجع الى اثبات المطاوع فقال  
بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن قوله (ونخلص  
هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار  
امتناع الملاقة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فان الملاقة امان يكون  
ممتعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون واقعة  
فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبهض فهذه اقسام اربعة وطريق  
القسم الى الثلاثة باعتبار وجود الملاقة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان  
المطلوب بقياسين افتراضيين واحتملنا في فانه لو تألف الاجسام من الاجزاء  
يلزم احد الامور الثلاثة الاول وكلما تحقق لمحدها تحقق احد الامور  
الثواني ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني لكنه  
منقطف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فنحضرها ان يقال  
ان الحركة موجودة في الحال فيوحده الجزء الذي لا يتجزى اما الاول

ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعي وانما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعي  
اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان  
من حيث انه بدن الانسان لا يشترط كلامهم لقولهم وعلمهم ان دفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلاثة

بأن المراد من الافتقار إلى المادة في العقل أن كان الافتقار إلى المادة مخصوصة بكل جسم به كالأشياء فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الأحوال المشتركة بين الأجسام العنصري والغائي كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وإن كان المراد الافتقار ٢٣ إلى المادة في الجملة فيدخل

الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها من اسباط العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية يفتر نعقلها إلى تعقل المادة التي هي جزئها وذلك بان نختار الثاني وان لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالتحصيل المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعة مطلقة فأنامل ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة إلى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المحسنة الباحثة عن احوال البسائط العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشئ من ذلك لا يفتر إلى المادة في الوجود العقلي ويفتر إليها في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المحسنة انما هي من مبدعات التأخر وبناء القسم على اعتبار القدماء ويقال الافتقار إلى المادة هو عدمه باعتبار كيفية البحث لاذات الموضوع على ما اشار إليه صاحب المحاكمات ونقلناه عن الشافعي والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس

فلا الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبل ليست موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها مما فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فابها باقطع من المسافة لا يكون منقسما واللائكانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كله فتكون منقسمة هذا محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم إلى الحال بل هو فصل مشترك بين زمني الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمن فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبل غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فلم يكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان الماضي والمستقبل معدومان فلا تكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار بما يدان فان عنيتم انها غير موجودين في الآن فسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انها غير موجودين في حد انفسهما فمنع لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كالموجود في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي ولا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غايه او يكون الشئ ظرفا لنفسه ان اتحد واذالم يوجد الزمان في شئ من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكل إذا انحصر في جزئيات واتت تلك الجزئيات باسمها اتت في ذلك الكل قطعا لانا نقول للزمان لولم يوجد في احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزمن بل موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا امام وجود في تبريز اذ في بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد في حيز ذاته ولا وجود له في مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلية

من حيث المادة ولا يتوقف عليها في العقل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة مخصوصة وهذا كما يغيبهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على ان النار مكانها كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية مقبولة في العقلية في ههنا شئ آخر وهو انهم قالوا استدار الارض انما اثبت

بالبرهان الذي كان من الطبيعي وان اثبت بالبرهان الاتي كان من الزاوي وامل الوجه في ذلك ان في الاول بلا حقة  
الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة  
البسيطة فهنا يلاحظه جانب ٢٣ المادة مطلقا او مخصوصا بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف

ما في الهيئة فأمل ( قال المحاكات  
وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض  
البعد مطلقه ) قال المحقق الشريف  
قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف  
للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها  
ومن السادة كما سيصرح بذلك فيما  
به اقول مراده قدس سره ان هذا  
التعريف للجسم انما هو تعريف في  
الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق  
عليها لكن قد جعل اولا تعريفا  
للجسم الطبيعي مسامحة وانما بنوا  
الكلام في اول الامر على المسامحة  
ولم يعرفوا الجسم الطبيعي بما هو  
تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا  
الجوهر والجوهر المحل له اذا خصم  
لا يساعدنا عليه لانه يستحيل ان يكون  
المتخيل بالذات حالا في امر آخر كما  
سيجيى وايضا لو عرف الجسم  
هكذا كان اثبات التركيب للجسم ليس  
مطلوبا عن هذا العلم بعده فبنوا اول  
الامر الكلام على المسامحة وما هو  
اظهاره مع قطع النظر عن الهوى  
فعرفوه بما هو تعريف لجزئه اعتمادا  
على ما سيظهر به دلائل الهوى  
وبين احوالها واحوال الصورة  
الجسمية اذ يظهر في ان ما عرق به  
ليس هو الجسم بل هو جزءه مع قطع  
النظر عن جزء آخر وظهر ايضا انه  
او جعل تعريفه للجزء في الواقع وبحسب  
نفس الامر اى بان يكون هنالك

وهذا لا يدفع بما ذكرتم فتقول السؤال عايد لانه ان عني بذلك ان الحركة  
الماضية ما كان حاضرا في الحال وانقضى والمستقبل ما سيحضر في الحال  
ويتجدد فمضوع وان عني به ان الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي  
والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه  
لولا يمكن الحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلية  
وفي هذا الجواب ضعف لاننا لم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان  
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهي غير قارة الذات فان انقسمت  
لا يوجد بجميع اجزائها والحق في الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت  
ماهي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كانت ماهي بمعنى التوسط  
فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقه  
على المسافة وهو ممنوع قوله ( وهم واشاره ومن الناس من يكاد  
يقول بهذا التأليف ) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه  
تركب الجسم من اجزاء لا تجزى غير متجهة وقد ثبت من بطلانه  
فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه  
بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ  
لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلذا عجز عنه  
بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعرفون بتركيب الجسم من اجزاء  
لا تجزى بل يحاولونه صريحا لكن لما لمهم ذلك من حيث لا يدرون  
حكي عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الارزام قال الشيخ في اشفاء  
اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متشابهة للجسم فقد اوقعهم الى هذا  
القول امتناع تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى وذلك لانهم لما حاولوا  
ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل  
الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا على الاقسام  
الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتغال الجسم على اجزاء غير متشابهة  
وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء  
اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكسهم  
لما لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتغال الجسم على ما لا يتناهى  
من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه  
في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام  
كالشهر ستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه  
او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه في بادى النظر او يعل المراد بكونه قابلا للابعاد  
كونه ملزوما للجسم التحليسي وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قال في اوائل بحث الهوى وكونه شيا من شأنه ان يكون



ذاجسم تعلیمی اوفیر جوهریتہ وهو فصلہ الذی یفصل بہ جوهریتہ والتعبیر عن الفصل للجسم تارة بتقابل الابعاد وتارة بمان شأنہ ان يكون ذاجسم تعلیمی اشعار مندرجۃ اللہ تعالیٰ بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ماعبر عنه بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذاجسم تعلیمی انما ثبت ﴿ ٢٤ ﴾ بالذات للصورة الجسمیة

لان الجسم التعلیمی عارض لها بالذات وبما قررنا اندفع ابراد ان احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمیة فكيف یصدق اثبات الاحكام الاتیة من كونه مرکبا من الهیولی والصورة الجسمیة وايضا المقصود تعریف ما هو موضوع العلم لا تعریف جزئہ وثانیہما ان المراد بالتقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعریف شيئا لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعلیمی وهو ليس بجوهر فالجوهر المقابل بالذات للابعاد لا یصدق علی شیء وان كان هو القابل فی الجملة یصدق التعریف علی کل واحد من الجسم والصورة والهیولی (قال المحاكات وايراد عبارة الامكان لان مناسط الجسمیة لبس فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمیة بان لا یعرض فیہا الابعاد بالفعل) اراد انہ لو اکتفی بفرض الابعاد لتبادر الی الفہم الفرض بالفعل فلم يتناول التعریف الجسم الذی علم یفرض فیہ الابعاد اصلا لانه یخرج ما لم یفرض فیہ الابعاد وقتما لان مرجع المساوات هو الموجبان الکلیتان المطاقتان لا الدائمات وان تحقق المساوات لم یخرج من افراد المعرف شیء کیف والمطابقة دائمة الصدیق

حتى انه لم یعرض من مذاهب المسئلة ثم افہم لماده والی وجود کثرة فی الجسم ولا شک ان الکثرة انما تأت من الاحاد والواحد من حیث انه واحد لا ینقسم فیکون الجسم مشتملا علی اشیاء لا ینقسم بالفعل فان قلت ہب ان الاحاد من حیث انہا احاد لا ینقسم الا انہ لا یستلزم انہا لا ینقسم بالفعل اصلا بل مواز انہا لا ینقسم من حیث انہا احاد وتقسم بالذات کالمشترک فانہا لا ینقسم من حیث انہا واحدة وتقسم بالفعل فنقول متى وجدت الکثرة وجد ما هو واحد فی نفسه ضرورة انه لا معنی للکثرة الا مجموع الاشیاء الی کل واحد منها یکون فی نفسه شيئا واحدا فهو لا ینقسم بالفعل والاکمال کثرا فی نفسه لا واحدا واما القیاس الذی وضعه الشارح ففیہ مسالة لعدم الحد الاوسط فیہ ویمكن تقریرہ من وجهین احدهما ان کل ما یشتل علیہ الجسم من الاحاد فهو غیر منقسم بالفعل وکل ما هو غیر منقسم لا یکن ان یقل القسمة فکل ما یشتل علیہ الجسم لا یقل القسمة وهو الجزء الذی لا یتجزى والاخر ان کل جسم فهو مشتمل علی اشیاء غیر منقسمة وکل مشتمل علی اشیاء غیر منقسمة فهو مشتمل علی اشیاء منقسمة الانقسام وھی الاجزاء الی لا تجزى **قوله** ( وقد تناظر الفريقان ) الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متوافا من اجزاء غیر متماہیة بالفعل لزم ان لا یقطع المسافة المحدودة الا فی زمان غیر متماہ لان قطع المسافة المحدودة يتوقف علی قطع اجزائها الغير المتماہیة وقطع الاجزاء الغير المتماہیة لا یکون الا بحركة غیر متماہیة فی زمان غیر متماہ واجاب عنه الفريق الثانی باننا لانقسم ان قطع المسافة موقوف علی قطع اجزائها الغير المتماہیة وانما یکون كذلك لولم یکن للمتحرك طرفة من جزء الی جزء وترك الاوساط ولا حاجة لہم الی التزام الطرفة لان الزمان والحركة عندهم کالجسم مشتملان علی اجزاء غیر متماہیة وان کانا محدودین فلا یلزم مذكركه قطع المسافة المحدودة فی ازمة غیر متماہیة بل اللازم قطع مسافة غیر متماہیة الاجزاء بحركة غیر متماہیة الاجزاء فی زمان غیر متماہیة الاجزاء وهم یعترفون بہ وايضا لہم ان یکتفوا بتجاوز التداخل فی ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها فی بعض لم يتوقف قطع المسافة علی قطع الاجزاء الغير المتماہیة

علی ما قالوا نعم لو شرط فی التعریف الرسمى ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعریف بهذه ﴿ ٢٥ ﴾ ولما ﴿ ٢٦ ﴾ للصورة لكن لا من حیث انه لم یکن جامعاً بل من حیث اشتہلہ علی العرض المفارق والیہ اشار بقوله اختل التعریف لكونها من الرضیات الفارقة هذا ولم یعرض صاحب المحاکات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقیس لانه لا يتناول

الافلاك بنهمل امتناع الحرق فيها واجب بان امتناع الحرق فيها نظرا الى صورتها النوعية لا الى قوتها ورذلان  
هبول الفلك بمنع عن قبول الحرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية يمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظرا  
الى الذات واقول قد عرفت ﴿ ٢٥ ﴾ آفا ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان

الابعاد بما يفرض اولاً وبالذات  
فيها والهبول والصورة النوعية  
خارجة عنها ولوسلم ان العرف هو  
الجسم فنقول العرف هو الجسم  
المتلصق المركب من الهبول  
والصورة الجسمية فالصورة النوعية  
خارجة عنه واما الهبول فلا نسلم  
انها تمنع عن القبول لذاتها واقول  
الوجه في ذلك انه لو اريد بالامكان  
الامكان الذاتي لتناول الافلاك على  
ما تحققت لكن لو اريد بالامكان في نفس  
الامر وهو ما لم يلزم من فرض  
وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك  
فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع  
افراد المحدود على جميع محامل لفظ  
الامكان قال قدس سره ما ذكره  
الامام انهم فسروا هذا الامكان  
بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون  
الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبها  
كافي الافلاك او جوازها كما في العناصر  
وما لا يكون شئ منها حاصلا كالكرة  
المعينة فلا طائل تحته لان الامكان  
داخل على الفرض فتفسيره  
بالامكان العام يوجب شموله لوجود  
الفرض واجبا وضروريا ولعدمه  
مع امكانه وذلك كما ترى فاصد قوله  
وايضا التفرقة بين الكرة المعينة  
والعناصر مع ان الارض كرة معينة  
ايضا تحكم باطل ثم قال وايضا ليس  
في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تواف الجسم من اجزاء لا يتدهى كان الجسم  
غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازداد الحجم احابوا عنه بجوز  
المدخله حتى لا يكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا  
من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرشي اذا تحرك جزءا واحدا امتنع  
ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والالكان الطوق الصغير  
مثلا او ازبد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى  
فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغـير يتحرك جزءا الا ان يسكن  
ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرى ثم بعد ذلك ينهض للحركة ثانيا  
فقالوا بسـ يكون البطي في بعض ازمة حركة السريع ولزمهم من ذلك  
تفكك اجزاء الرشي واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب  
بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام  
مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل  
بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف  
في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها  
وتمايل الى النصف في النصف اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير  
متناهية والانصاف لا يغير المتناهية لا يقطع الاجزاء كانت غير متناهية  
فيستحيل ان يبلغ الى النهاية فلما اوردها واضحه بينة المقد مات اخذوا  
يضررون لذلك مثلين فمن حال حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما  
سريع الحركة جدا والاخر بطي الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطي  
اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تندهى وعندي خصوصية  
البطي ملقاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة  
مقابلة لسريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن  
اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحطت في بعض مطامح  
النظر ذرة يسير عليها بطل وهي لاتفرغ من قطعها البتة لانها مركبة  
مما لا يندهى فالش الاول للقديما والثنائي المتأخرين وعلى هذا فبطل  
تشبيح هؤلاء وشناعة اولئك فالتجوا الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك  
الجسم حذامن المسافة ويحصل في حذ آخر من غير ملاقة الوسيط ومحاذاته  
فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرشي والصغيرة  
القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانتا حركتا معا متساويتين حتى

فضلاهن كونها واجبة واما تقاطع محاورها فعلى ﴿ ٢٦ ﴾ زوايا مائة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون  
المحاور خطوطا موجودة في الخارج وليست بامور ذهنية على ما سيجي في كلام الشيخ تلك الخطوط لم يتقاطع في الافلاك بل  
في الخارج وهي خارجة عن المحرط يعني انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها فخطوطها المتقاطعة لم تجد في جرم



الثلاث فأمل قوله قدس سره وأما قاطع محلوها آه كلام على سبيل الاستظهار والتلؤل (قال المحاكات وليس الرأى  
بالأبعاد الثلاثة) قال بعض المحققين لا يخفى أن جعل الأبعاد الثلاثة في التعريفين بالمتعينين بعيدا عما عاكس به من أن التركيب  
يدل على أن الجسم التعليقي مشتق بالفعل على الأبعاد الثلاثة ﴿ ٢٦ ﴾ مدخول بأنه يمكن أن يكون

المقصود من التركيب ماله الأبعاد الثلاثة  
بالفرضية أي ماله تلك الأبعاد الفرضية  
بإلحاقها هو المتبادر من الإطلاق لاسيما  
في مقابلة قوله ما يمكن أن يفرض فيه  
الأبعاد الثلاثة فيكون الحاصل أن قبول  
الأبعاد المفروضة للجسم التعليقي أولا  
وبالذات والطبيعي ثانيا وبالعرض  
أقول فيه بحث إذا المتبادر من قولهم  
ماله الأبعاد الثلاثة ماله الأبعاد الموجودة  
لا الفرضية ولو سلم أن المراد ماله الأبعاد  
أعم من الموجودة والفرضية فلا شك  
أن المتبادر ماله بالفعل تلك الأبعاد  
فخرج ما لم يكن له الأبعاد الموجودة  
والمفروضة مطلعا في شيء من الأوقات  
(قال المحاكات فيكون له امتدادات  
ثلاثة) قد اغترض عليه بعض المحققين  
بأنه لا يتفرع على ما سبقه أن الجسم  
التعليقي نفس الامتداد وإجاب بان  
المراد بالامتداد في التفرع عليه  
الأمر المتعدد وفي التفرع نفسا وأقول  
يمكن أن يجاب أيضا بأن الجسم التعليقي  
ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار  
كونه امتدادات ثلاثة فيصدق على  
نفس الامتداد أنه ذو اعتبارات ثلاثة  
أو يقال إن المراد أن له كل واحد من  
الامتدادات هذا ثم أقول لو كان الجسم  
التعليقي هو امتداد واحد في حد ذاته وإنما  
يصير امتدادات باعتبارات ثلاثة  
فإذا لم يعتبر لم يكن له امتدادات مع  
أن مقتضى التركيب أن الجسم ماله

أن العظيمة إذا قطعت جزءا بقطع الصغيرة أيضا جزءا كانت المسافتان  
مسافة واحدة ومحال أيضا أن يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرجي  
متصل بمهذه لبعض فنيين أن الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع أن العظيمة  
يتحرك ويكثر طفراتها أما عددا أو مقدارا حتى يحصل في بعدا أكثر من بعد  
الصغيرة فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدى الآخرون للزام بما الرجوهم  
وكانوا يستشعرون القول بالطرفة فاضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون  
حتى حكموا بأن الرجي يتفرع أجزاءها عند الحركة ويسكن أحدها ويتحرك  
آخر لم يسكنوا كل بطي في أثناء حركة ليكن للسريع لحوقه وبالجملة  
وقع أحدهما في شناعة الطرفة والآخر في شناعة التفكيك وهذا التقرير  
أفيدوا حسن قوله (هذه مواخضة لفظية) لقاتل أن يقول هذا  
الكلام غير مستقيم لأن الإمام إنما يهد تلك المقدمات لبيان مراد  
كلام الشيخ وليس حاصل كلامه إلا أن المراد لو كان المتناهي في الكم  
المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة يوجد ولو كان المتناهي في العدد  
لا يوجد أيضا في كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الإضافية  
وبالتناهي المتناهي في العدد وليس في هذا مواخضة على الشيخ فنقول  
بل مواخضة عليه وتقرير المواخضة أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية  
أو غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنتين فانه كثرة  
ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل  
فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم إلا أن يحمل  
الكثرة على الإضافية فيثبت بدفع المواخضة هذا ما ذكره في شرحه  
أجاب الشارح بأن المقصود واضح فلا يستتراب في أن المراد من الكثرة الكثرة  
التي يتألف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي  
موجود فيها وإنما قال متناهية أو غير متناهية لانه يعتبر جمعا من أجزاء  
متناهية هي ثمانية أجزاء حتى يكون جمعا في كل جهة فقال كل كثرة  
يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فان الواحد  
والمتناهي موجودان فيها أما الواحد فظاهر وأما المتناهي فلأن الأقل  
ما يحصل منها الجسم هي ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهي موجود  
فيه ولعلم أن المقدمة الثالثة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد  
والمتناهي مستدركة في الاستدلال لانه بدونها قوله (تقريره كل

﴿ عدد ﴾

الامتدادات بالفعل على ما عرفت آه فأمل (قال المحاكات وإنما لم يعرف الجسم الطبيعي

بالأبعاد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لأن ذلك يقتضي أن لا يعرف الطبيعي بالأبعاد العينية بهذا المعنى لكونها  
مغايرة لا لاطلاق منها واجاب عنه بعض المحققين بأن مراد صاحب المحاكات أنه لم يعرف الجسم بالأبعاد الثلاثة

بهذا المعنى لأنه هو الاستدلال بالذاهب في الجهات الثلاث وهو الجسم التعليمي فهو غير الجسم الطبيعي الذي أتى الثاني مع تبدل الأول ولم رد أنه لا يصح تعريف الجسم بـ"الامتداد الذاهب في الجهات الثلاث" ليرد عليه ما أورده أقول وربما يؤيده قول صاحب

﴿ ٢٧ ﴾

المحاكمات وعرف الجسم التعليمي به لأن حقيقته لكن يخدشه أنه كما

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الأبعاد بهذا المعنى فكذا لم يكن ضكوته ذا الأبعاد بالمعنى الأول فتدبر فإن قلت فيمكن أن يقال مراد صاحب المحاكمات أنه لم يعرف الجسم الطبيعي بنفس الأبعاد لأنه حقيقة الجسم التعليمي الذي هو غيره وليس المقصود أنه لم يعرفه بذى الأبعاد حتى يتوجه ما ذكره قدس سره قلت بعد الأغراض من عدم ملازمة كلام المحاكمات على هذا التوجيه لما سبق منه وما لحقه حيث قال وعرف الجسم التعليمي بها لأنه إنما عرفه بمسألة الأبعاد لا بنفس الأبعاد وما ذكره من بقاء الجسمية الطبيعية وزوال الآخر أي التعليمية إنما تدل على المغايرة المبينة والمغايرة لا يشاقق صحة التعريف خصوصاً إذا كان رسماً أقول لو حل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فائدة يفيد بها إذ لا يقول أحد بأن الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس الأبعاد التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي هو عرض المعلوم أن حقيقة العرض لا يحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى إلى وجه ودليل (قال المحاكات أعلم أن اعتراض الإمام الممبارد لو كان ذلك التعريف حاداً للجسم) قال المحقق الشريف وقد اختلف به الإمام حيث

عدد متناه من الكثرة (لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه إما أن لا يكون جميعها أزيد من حجم الواحد أو يكون الأول باطل وإلا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار وللنظام أن يمنع بطلان التالي لتجويزه التداخل وتحرير المنع أن يقال إن أريد به ولكم التأليف لا يكون حينئذ مفيداً للمقدار القضية الكلية بمعنى أنه يلزم أن لا يكون كل تأليف مفيداً للمقدار سواء كان ذلك التأليف من أجزاء متناهية أو غير متناهية فلا نفى للملازمة ومن البين أنه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد أن لا يكون كل تأليف مفيداً وإراريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف عند الطام ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه أن الشيخ أبطل التداخل في نفس الأمر فمعنى الكلام أنه لو لم زد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم أن لا يكون بعض التأليف مفيداً لازدياد الحجم لكن لا يلى باطل ولا لكانت الأجزاء متداخلة والتداخل محال على ما مررنا وأما قال ملصقي أعداد لانه لا يقع في الظن أن الأجزاء وأن تداخلت واتحدت في المقدار إلا أنه متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس يفيد أي ليس يفيد التأليف زيادة في العدد أيضاً لأن الأجزاء حينئذ متحد في الوضع لا اتحادها في الخبر فلا امتياز بينها في نفس الجسمية لتساويها في الجسمية ولا في لوازمها لا التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لأن الأجزاء لا كانت متداخلة ومتحدة في الوضع فلا شيء يعرض عارضاً لواحد منها لأن نسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بعينها نسبة إلى الجزء الواحد فلا امتياز بينها أصلاً فلا تعدد واهترس عليه الشارح بأننا أنسلم أن تلك الأجزاء إذ تداخلت واتحدت في الوضع لم تميز بحسب العوارض فإن من الجائز أن يكون أحدها معروضاً لعارض بجهة وحيثية والآخر معروضاً لآخر ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين أو لا يرى أن قطراً في الدائرة إذا قطع قطراً آخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم إذا قطعها بقطر آخر حدث نقطتان أخريان وهكذا فهذه النقطة التي هي أطراف انصاف الأقطار مجتمعاً عند المركز متحدة في الوضع بمنزلة كل منها من الأخرى بحسب العوارض ضرورة أن كل نقطة منهما محاذية لقطر وأخرى لا يقال لأنسلم أن ههنا نقطاً متعددة بل الانصاف كلها

قال أنه لو لم للجسم الطبيعي لا عدد لا ثنائي سائر كتبنا أن قول الجوهر على ما نحنه قول من اللوازم فكلامة في إبطال حديثه أقول لا ينبغي أن عرضة وفع اعتراض صاحب المحاكمات عن الإمام بأن كلام الإمام على ما نقلنا لا يدل على أنه زعم أن التعريف المذكور غير حقيقي بل هو عرضي عليه بالاستدلال على أنه زعم لا أحد بل في عديد أنه زعم لا أحد لكن قوله في غير هذا التعريف به

الامام ان اوجاهته اختلفت بالهرس عند فلا يبق هذا كونه في صدور الاغراض بناء على زعم انه عند المعرفة  
لحد لا رسم وان اراد انه اعترف بكونه رسما عند المعرفة فالتفصيل لا يدل عليه على ما لا يخفى ثم على تقدير تسليم  
ما ذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حمل كلام الامام على ٢٨ انه في صدور اثبات انه ليس

حدا وقد غره حدا حيث قال وقد  
زيف حده لانه يمكن ان يكون يسميه  
بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل  
التنزل على ما اشار اليه صاحب  
الحاكيك حيث قال واما اشرح فقد  
تهدى للباحثة على التنزل ( قال  
الحاكيك فيكون بينه وبين الجوهر  
عموم وخصوص آ ) اقول قد عرفت  
ان المراد بقابل الابداد معنى لا يصدق  
على الجسم التعليمي اى فصل الصورة  
الجسمية اى كونه ذا جسم تعليمي على  
ما قلناه عن الشارح في دفع ما ذكره  
ثم ما ذكره الشارح في المطلق من  
ان الفصل قد لا يميز النوع عن جميع  
المشاركات الوجودية وان يميزه  
عن جميع المشاركات الجنسية  
كالناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا  
بتحقيقه في بعض الملائكة ينافي هذا  
الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت  
عند الشارح او يقال في التمثيل مسامحة  
بل ينبغي التمثيل بما ذكره بالماهيات  
الاعتبارية فاقول قال الشارح الى قابلية  
اخرى ضرورة ان قياس العرض  
فرج يحصل الموضوع وقد فرض  
ان الفصل هبوا القابلية او يقال  
القابلية حادثة لزاوالها بوجود  
المفوق بناء على انه فهم منه الاستعداد  
لا الامكان الذاتي فيتسلسل لكن الظاهر  
على سبيل التماثل وفهمه الامكان  
العام على ما ذكره سيده المحققين في حاشيته

بتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الغصل المشترك بين سائر  
الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشيء يمكن لا نأقول هذا الكلام  
على سبيل المنع فان ذلك المثال ربما اورد لتوضيح المنع لا لتفصيل وايضا  
لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يخلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض  
مع وحدة الشيء بالذات فبالاول جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل  
لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج  
وحيث لا يدفع المنع بأسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل  
شيء يعرض احدها لاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر فكل جهة  
لا حدها في الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه  
لانا نقول لا بد ان لا حزا اذا تداخلت واتحدت في الوضع اتحدت بحسب  
العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها يكون متحدة في العوارض  
الوضعية اى المتعاقبة بالاشارة الجنسية لكن لا يلزم منه ان يكون متحدة في جميع  
العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية او غير الوضعية والى هذا اشار  
بقوله والحق في ذلك الى آخرة او اذ قد بطل ان الجسم المعد المتناهي لا يكون  
ازيد من حجم الواحد ظاهر ان يكون الجسم يزاد بحسب ازدياد الاجزاء  
ولاشك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات  
فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم وانما حصل اولا جسما  
في الجهات الثلاث حتى يحصل جسما لان الجسم لا يطلق الاعلى ماله  
الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في بينهما راجع  
الى الكثرة ولفظ البين يقتضى التعدد فلا بد من تقدير غيرها بان يقال  
وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في الجهات فان التقدير  
ان الكثرة المتجهة حجما فوق حجم الواحد واقل مادية ان يحصل حجم  
في جهة فاد اضاف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين  
ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ناشئة يحصل حجم في كل جهة فيكون  
جسم فهذا المحمل واركان صحيحا الا انه يخرج الى تقدير لفظية غيرها  
ويستحق على استدراك اذ حصول الامتدادات اثنت لا يتوقف على انضمام  
الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من  
المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه بصفة والكلام من شوب  
التقدير والاستدراك وعلل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون

وخيتة فالتسلسل ظاهر الزوم ويكون محتمة لا متعاقبة لكنه تسلسل في اجزائه التصليفية وينتهي  
بموجب الاعتبار والظاهر ان يقال في نفي فصلية مفهوم قابلية الابداد انه ثابت للجسم بالنسبة الى الابداد فيكون مرصفا  
( قال الحاكيك ان قال الجوهر هو الموضوع لا في الموضوع ) لا يخفى ان الموضوع في موضوع جميع الامام في هذا

الكلام ثم هذا الجوهري على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون الا بالتوازن المساوية ولما كان الوجود لافي موضوع بظهوره يتناول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع ﴿ ٢٩ ﴾ ولتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج

الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهور ان ما اورده عليه سيد المحققين قدس سره بقوله هذا الاستدلال او تم ادل على ان المزموم ايضا ليس بجنس لانه ايضا صادق على الواجب لصدق لازمه المساوي عليه كلام حق ولا يرد عليه منع كونه لازما مساويا مستندا بان الجوهري على ما عرفه الشيخ وغيره ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا يدخل فيه الواجب لاشارة العبارة بمغايرة الوجود اذ لا شك ان هذا لازم مساو للجوهر لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه بعد فالصواب ان يمنع صدقه على الواجب بناء على التأويل الذي نقلناه وهو لذي ذكر قدس سره بقوله فالصواب ان يمنع صدق الوجود لافي موضوع على الواجب بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده عين ماهية اقول وايضا يمكن منع كونه لو كان جنسا للجسم لكان جنسا لجميع ما تحته حتى يلزم تركيب الواجب تعالى شانه ثم قال قدس سره الشريف نعم او بين ابطال جنسيته باشماله على مفهوم عدم اعني لافي موضوع لكان الجواب ما اشار اليه اقول وكذا لو بين ابطال جنسيته باشماله على الوجود بناء على انه زائد على

المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان راد بها الجسم المتناهي الاجزاء او راد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء يمكن حل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حل الكلام على ما يستقيم من غير افتراء واستدراك ادلى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم ينفع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لا شيء من الجسم يتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يتناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثر غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثر متناهية في صائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة قوله (والاظهر ما ذكرنا) اوجهين احدهما ان كان في قوله وكان جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجر الفاء فيه وانتهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير حار وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطتان كانت اتصافيه لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت زوفاية منعها غاية ما في البت ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ولما ان ذلك لازم من التعدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزاد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالنسبة الى الموضوع والثابت للشيء بالقياس الى الامر الخارج لا يكون ذاتيا للشيء (قال المحققين منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته مشاركة فيه آه) اقول لا ينبغي على من لا يميز بين الوجود والشيء ان يقول لو ثبت ليدل على ان لا يكون شيئا جنسا

لما نحنه (قال المحاكات لكونهما معدمين وخارجين) إما عدمية الاستثناء فليكونا جميع الجبهة وإما عدمية العلية فليكونا  
إضافية اعتبارية وكونهما خارجين إما مبنى على هذا أو على أنهما ثابتان للموضوع مقيسا إلى غيره فيكون دليلا  
آخر لنفي الجنسية والاول اظهر من العبارة (قال المحاكات لكان ٣٠) مبدوءه اعني قابلة الابعاد جزأ

للجسم) هذا الكلام منه إما بناء على  
أن مفهوم المشتق مشتق على مفهوم  
المبداً أو على أن الفصل لابد  
أن يكون مأخوذاً في المركبات  
الخارجية من الصورة وإراد بالذات  
في قوله لأن الفصل هو المأخوذ  
من الذات ما ليس يخرج هذا والجواب  
عنه على ما ذكره بعض المحققين  
موافقاً لما حققه صاحب المواقف  
أيضاً أن الفصل الحقيقي للجسم  
محلول وهم عبروا عنه بلامه الظاهر  
الذي هو قابل الابعاد ولهذا قال  
وهو شيء ما من شأنه قبول الابعاد  
فما هو جزء الجسم ليس هذا المفهوم  
بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق  
بعبارة أقول وما أورد به بقوله لا يقال  
يرجع إليه لأن المراد من المبدء فيه ليس  
هو الصورة ولا المبدء الاستفاد  
لأنهما مبنيان للجسم فكيف  
يكونان فصلابل المراد ملزوم هذا  
المفهوم وهو موضعه وتندفع عنه  
ما أجاب عنه أولاً وثانياً أما الاول  
فلما ذكر أن ما هو جزء حقيقة  
للتعريف ليس هو هذا المفهوم  
بل ما عبر عنه به فلا يحصل المطاوع  
بمجرد إثبات أن هذا المفهوم ليس  
فصلاً وأما الثاني فلأن الذات التي  
من شأنها قبول الابعاد لا تخص  
في ذات الجسم وهو لا بل المراد  
ما هو مبدء هذا المفهوم ومشتاقه

متناه إلى غير متناه والأقرب أن يقال كان في قوله كان جسم تاماً وفي قوله  
كان نسبة حجم رابطته فالجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم  
فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها إلى بعض في الجهات الثلاث  
يلزم أن يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه إلى حجم الجسم الغير  
المتناهى الاجزاء نسبة متناه إلى متناه لأن حصول الجسم لازم على ذلك  
التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم  
الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فإن قيل لا حاجة  
في الاستدلال إلى تحصيل الحجم في جمع الجهات ليحصل الجسم فانه يمكن  
أن يقال ان كان لكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فبق الحجم الواحد كان  
الحجم يزداد ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزائه متناهية نسبة حجمه  
إلى حجم الجسم الغير لمتناهى الاجزاء نسبة المتناهى إلى غير متناه لكنه نسبة  
متناه إلى متناه اجاب بأن النسبة هي اية احد المقدارين من الآخر واذ قلنا  
أي هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه أو ربعه أو غير ذلك فانهما يصح  
إذا كان من نوع واحد وكان المنسوب اذ انضم إليه امثاله يصير مثلاً  
للمنسوب إليه فالنقطة لا يمكن أن ينسب إلى الخط ولا الخط إلى السطح  
ولا السطح إلى الجسم فان الجسم ليس حاصل من اجتماع السطوح ولا السطح  
من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يتناسب  
حسماً ما لم يكن جسماً فلذلك حصل الجسم أولاً بنسبه وفيه نظر  
لأن الجسم لو كان متألفاً من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد  
الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة  
إلى الكل ياليت أو اربع أو غير ذلك بالضرورة فلا احتياج إلى تحصيل الجسم  
قطعا ولعل القابضة تمام الحجة به كما ذكر وأما قوله وهذا استثناء لنقص  
التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء أو يستلزمه  
إطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم فانه إذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد  
النائب والنظم وجب أن لا يكون نسبة متناهى الاجزاء إلى غير متناهى  
الاجزاء نسبة متناه إلى متناه وهو نقض التالي لكن استثنائه انما يصح لو كان  
هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تالياً كما سبق الإشارة إليه قوله  
(ليس إذا وجب النظر) أراد التنبيه على أن الجسم متصل في نفسه  
لانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل أما متناهية أو غير متناهية

وهو الامر الذي يحصل الجسم نوعاً ولا يخفى أن ما ذكره يجري بعينه في الناطق بل يقال الذات

التي من شأنها النطق إما ذات زيدا وامته آه وكذا تندفع ما أورد به بقوله الثاني ان اراد آه اختياراً ما سبق عليه  
هذا المفهوم هو الفصيل لكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراد بل ما هو المحصيل بطبيعته الجسم كذا يندفع



ماوردوه بقوله الثالث بان ليس المراد ان مفهوم شيء ما من شأنه قبول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذي من شأنه اطلاق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الإنسان هذا هو التتمير باللاق ﴿ ٣١ ﴾ بالمقام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره في شرح

المواقف بعد تحقيق ان المراد بالقابل ما صدق عليه اى الخصوصية المجهولة على ما بيناه بنى ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف جدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جمع الرسوم الى الحدود والحقيقة باد في عناية وايضا انه لا يوصل الى كنه المحدود ولم يحصل في الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة سوارضه فكيف يكون حدا فاعلم قال الشارح او غير مختلفة كالسرير اقول لا يخفى ان المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقائق اصلا حتى يتخصص بالسياط كما ان الاول يختص بالمركات فحينئذ يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن ان يراد بالمختلف وبالغير المختلف ما هو بحسب الحس وفي بادي النظر وحينئذ يكون الغير المختلف اعم من ان يكون مختلفا حقيقة لاحسا او غير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد مقسما لا يصح على مذهب النظام ان ينصف الجسم وربعه مثلا جسم ان موجود جزء بالفصل فيه عنده ففرض مفرد ليس بمفرد ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحينئذ يتناول الجميع ويصلح المقسم

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلن قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفصل الى ما لا يفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه فتقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفصل الى ما لا يفصل فانه لو كان له مفصل الى ما لا يفصل لكان حتما مركبا لا مفردا وهذا خاف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تجزئ متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الغي لا تجزئ وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافة واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل واما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصل فيكون الجسم المفروض متسلا او يكون شيء من الانقسامات حاصل فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث لما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبرنا اشراح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزائه لا تجزئ ثبت انه لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمة متين احد بهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفصل متناهية الى ما لا يفصل والاولى مهمة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منهما قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركيب الجسم من اجزائه

لتناولها فاعلم (قال المحاكات وفي حصر المذاهب في اربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة في الشرح بالمذاهب حتى يصح الحصر في الاربعة بعد التخصيص والافق بتصور ستة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون الثالث من الخطوط فقط من غير تركيب تلك الخطوط من الجوهر المفردة او من السطوح فقط كذلك او منهما معا فقط

أو منها مع الجزء أو من الجزء مع الخط أو من الجزء مع السطح (قال المحاكات) إذ لا يقول أحد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير أراض) أقول بهذا الكلام مشربان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسم بالفضل الى الأجزاء الثمانية صوراً إذا كانت السطوح والخطوط

﴿ ٣٢ ﴾

أما هو لكم المتصل وانت خبر بانه يجوز عند العقل تركب الجسم الطبيعي من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلاً من غير تركب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس بدورها ولهذا ذكر في المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمي من الحكماء قال بفضال الجسم لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط من غير التأليف من الأجزاء الغير المنقسمة (قال المحاكات) وهو مذهب ذيقرطيس (أقول فان قيل هذا لا يخصر في مذهب ذيقرطيس لجواز ان لا يكون تلك الأجزاء اجساماً صفاراً بل كباراً قابلاً للقسمة الأفكاكية قلت طهر ان الالتئام والتأليف إنما يحصل بتماس الأجزاء وعند غير ذيقرطيس تماس الاحياء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقى في الاجسام البسيطة المتماثلة وهذا في الماء والهوا طاهر واما في النار والارض فيمكن التماس في مقام واقع التماس وحينئذ لا يكون بعض الانقسامات حاصله بالفعل فتأمل (قال المحاكات) واعلم ان معنى قول جمهور

غير متشعبة ممنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتمام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما يمنع لو كانت تلك الاجزاء قاطبة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا يتفصل واما ان العضوية الثانية جزئية فلانه لما بطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جرى فظاهر الشرح ان ذلك لا مهال احدى مقدمته وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم لمفاصل وقية نظر لان المهمة في قوة الجزئية والجزئيتان لا يتجانسان لا يفصل الجزئية لازمة للمقدمتين المهمة والجزئية لا يطريق الانتاج بل يطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملاً على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهمة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهمة والجزئية لا نأقول لانسل انه لو كان كل جسم مشتملاً على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملاً على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فار من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملاً على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحينئذ لا يتم التوجيه فار قلت قوله ولذلك جعل الازم جزئياً اشارة الى جزئية القضية الثانية فان انقضيه الاولى وان كانت مهمة لانها كلية بحسب الامر نفسه والازم من الكلية والجزئية لا يكون الجزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شئ من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون للازم الاجزئياً وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لاننا نقول الانتاج من الموجبتين المدولتين للثنتين في قوتها ولهذا اعتبر

الحكما) قال بعض المحققين هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العقلي فلا فان العقل اذا فرض الجسم نصفاً ونصفه نصفاً الى غير النهاية على الوجه الكلى كما يفعل لهذا الجسم نصف وكذا الجميع الايصاف المبرتبة الى غير النهاية فقد فرض الجسم جميع انصافه الغير النهائية دفعة واحدة ففرض ان لكل

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعه قبل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فذ  
فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفعه وذلك طاهر فان افرض العقل يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم  
يعجز عن ذلك لكونها ﴿ ٢٣ ﴾ قوة جسمانية لا يدرك الحليات وكونها لا تقدر على استحضار الصغير

جدا واعل الباحث على هذا التفسير  
دفع ما يترأى من ورود على مذهب  
الحكماء وذلك موقوف على تمهيد  
مقدمة وهي انه لا فرق بين الجزء  
التحليلي والجزء التركيبي في مقدار  
ما يترك منه او ما ينحل اليه فاننا نعلم  
قطعا ان المركب من زراع وزراع زراعتان  
كان النحل الى ذراع وذراع زراعتان  
بل نعلم قطعا ان المقدار وجزائه  
لا ينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها  
كان الحاصل من احتماها ذلك  
المقدار لا يزيد ولا ينقص وانكار  
هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهد  
هذا فنقول انهم ابطالوا مذهب  
النظام بانه يلزم من لاتناهي الاجزاء  
التركيبة لاتناهي مقدار الجسم  
ووطاهر انه لا فرق بين التحليلي  
والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم  
ابضا ما الزموا عليه فاجاب عنه  
بما ذكره من ان معنى قولهم هذا  
انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن  
انقسامه لانه منقسم الى امور غير  
متناهية ولا يخفى توجه ماوردناه  
عليه فانا اذا فرضنا انصافا مترتبة  
الى غير النهاية فقم قسمنا بالقسم  
الفرضية الى اقسام غير متناهية  
وذلك بين لاسرة فيما قول فيه فطر  
لان القسم العقلية كالقسم الوهمية  
موقوف على ملاحظة العقل وتصوره  
فكل واحد من الاقسام والمقسم

النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يستل  
على اجزاء لا يتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لاتنا قول  
اذالم يستل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يستل على اجزاء  
اصلا او يستل على اجزاء قبل التجزئة والمما كان فبعض الاجسام  
متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال  
الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفه بحسب غرضه ههنا  
فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهوى في الاجسام واذ اثبت اتصال  
بعض الاجسام ثبت الهوى في بعض الاجسام وحينئذ ثبت الهوى  
في جميع الاجسام على ما سبرد عليك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه  
هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فنذكر  
الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس يتركب من اجزاء  
لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم  
ليس يتالف من اجزاء غير متناهية طهر امتناع حصول جميع تلك  
الانقسامات بالفعل وحينئذ لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لا كل  
جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واما ما كان  
يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان  
انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته  
فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء  
لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن  
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو  
الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير  
المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال  
اوجب امكان وجود جسم واجاب اولابانه يجوز ان يكون المراد لا يمكن  
العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان المتع حصول جميع الانقسامات  
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا يمنع  
فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون  
ويمكن ان لا يكون اللهم الا مانع خارجي وشئ من هذين الجوابين لا يصلح  
ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه  
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضاه على الامكان مع ان اللازم

بصور متغايرة متمايزة الا انه في القسم ﴿ ٥ ﴾ الوهمية لا بد من تصويره للمقسم والاقسام بصور جزئية متميزة  
وفي القسم العقلية يكتب تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من غير ان يتميز المقسم  
والاقسام عنده ويتصور بصور عقلية تفصيلية من ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسم العقلية



بكنى فيها تصور الفعل الاجسام على الوجه الكلى ليس معناه ان الفعل يتصور بجميع الاقسام بصورة واحدة  
كلية حتى لا يميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكنى فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على  
وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيده ما قلنا ما قالوا ان القسمة العرضية ﴿ ٣٤ ﴾ فرض شئ دون شئ

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة  
باتواعتها تحدث انبئة في المقسوم  
ولاشك ان الانبئة لا تتصور في  
القسمة العرضية الانتصورية لكل  
واحد من القسمين بصورة كلية  
وهذا هو العلم التفصيلي اذا تم هذا  
فبقول التقسيمات عبر المتناهية  
من العقل توقف على ملاحظة الامور  
الغير المتناهية في المقسم والاقسام  
بصور تفصيلية متميزة ولا يمكن  
ذلك دفعة ولا في زمان متناه  
وذلك بين لاسترة فيه هذا ثم  
قال هذا المحقق وعندى  
ان وجه التفصيص عن ذلك امر آخر  
هو ان النظام لما التزم وجود تلك  
الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك  
الاجزاء متساوية في افادة الحجم  
وكون نسبة الحجم الى الحجم اسببة  
الاجزاء الى الاجزاء فلهذا اللاتناهى  
واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب  
الفرض الى اجزاء غير متناهية  
متناقصة كالنصف ونصف النصف  
وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء  
هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء  
متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى  
اجزاء غير متناهية متساوية فضلا  
عن المتزايدة والحاصل ان لاتناهى  
اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص

وجود جسم عديم المفاصل فلا يظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان  
اذا الامكان في مقابلة الوجوب قوله ( ان امتنع الفك بسبب ) هذا  
الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك  
اولا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين  
واما بوجههم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا يفصل بالانفكاك الا انه يفصل  
باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم يفصل باحد الوجوه القسمة  
الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل  
في الوهم والفرض لم يخصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في اول الفصل  
وهي اما باقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذاهب بالتمام  
وارد حل في الوهم والعرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجى على انه  
لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان  
متميزان بان يكون شئ منه ابيض وشئ منه اسود او بان يكون شئ منه  
ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشئ منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال  
الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء  
فهو يلاقى باحد طرفيه غا مابلاقيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض  
الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم  
غير ما حل فيه البياض فلا بد من جرتين متميزتين في نفس الامر لانقول  
المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم  
فلا انفصال فيه اصلا ومن حكمه بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه  
فصار مائتين في الخرج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان  
او بان حسمما واحدا وقع على شئ منه ضوء اولاقى جسم آخر شيئا منه  
انفصل قسمين متميزين كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملافة  
عاد حسمما واحدا او بان حسمما اذ تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب  
محاذاته كل حد من الحدود عبر المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت  
المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب  
الا الانفصال في الفرض العفلى لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص  
عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض  
دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم  
تبض لأكاه او تسخن لأكاه فيفرض له البياض جزءا اذا زال ذلك البياض

﴿ زال ﴾

وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم او فرضنا خروج جميع تلك الاقسام  
الى الفعل مع استحالة لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلهذا ما لزمه  
ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغ فلا يمكن ان يفرض في الجسم من اجزائه

الأقدر متناه وبذلك يظهر المدافع هذه الشبهة أقول لو فرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة في الجسم بحيث لم يبق بقية بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذه المحقق فينبغي أن يحصل اقسام متساوية اذ كل قسم فرض حيث لا يقبل قسمة والا كان بعض ﴿ ٣٥ ﴾ التقسيمات بالقوة هذا خلافه واذا كان كذلك فتحقق في الجسم اقسام غير

متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية في افادتها للجسم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق الا يكون تلك الاجزاء اقساماً عقلية مرضية عند الحكماء لكنها اجزاء مقدارية وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اصرق هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية الموجودة اذا كانت متساوية ويطهر لك ما ذكرناه اذا نصفت ذراعاً ثم نصفت كل نصفين ثم نصفت جميع الانصاف التي هي ارباع للكل وهكذا في جميع الراتب كانت الاجزاء المتضمنة بعضها الى بعض متساوية فتدبر ثم اقول القول بان التقسيم الى المقادير المتناقصه الغير المتناهية مقدار جميعها متناه بما ذكره الإمام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية لكن يتمتع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والالزم ان يكون مقداره غير متناه وقيل عليه ايضاً وكيف يتصور ان يكون للمقادير المترتبة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت من الجانب الاخر يكون مترتبة لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم واغرض وذلك غير لازم منه فان المراد بمجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال ثمة بنفسه اذ فرض في الجسم شيئاً دون شيء واخرى بحسب اغير كما اذا كان تميزه باحتلاف الاعراض او ما ذكره في قاطي غورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض ووربما يقول قائلهم ان الاختلاف يغيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كافي البلغة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسه والمحاذاة فهي لا يفيد الا الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير البياض كذلك يحكم بان المسوس غير غير المسوس والمحاذاة غير غير المحاذي فلو اورث هذا الاختلاف انقضاء لآخر جيلاً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلغة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عدد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي قراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفلك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض او بواسطة شيء آخر كما بالوهم والفرض واذا قد ثبت ان الجسم لا يتألف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلاً لانقسامات متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والاثنتان القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد طهر بطلانه بان ما على يمينه بلاقي منه غير ما بلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية المفككة فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير لمتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

الاعتبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وهما سؤال مشهور وهو ان جميع الاقسام الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فبلى الاول اذا انتهت القسمة الى ذلك الحد لا يمكن القسمة بعد على الثاني بل لم يمكن وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو لازم لا مكان وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا

جاء في جميع ما هو غير متناه بمعنى لا يقف ككف دورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها يمكن فنحنار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا فنحنار انها

﴿ ٣٦ ﴾ \* متناهية ولا يلزم انتهاء

القسم إذ عند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسم بعدد لكن لا بان يتجمع معه قلت فنحنار الثاني ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسم الى حد لا يمكن تحقق قسمه بعدها مع التقسيمات التي تحققت بالفعل محتمة معها والتزامه مكابرة بل اقول في الجواب عند بعد اختيار هذا الشق انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بامكان نفسه وبعدم امكان ما يزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولا يخفى ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه متممة في فرصتها وهذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه تعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضي امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فهذه الكلام يرجع الى ان الجسم - وع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه وبطريق ذلك ما يقال لفرض شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فان استلزم وجوده للمحال ينافي استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا الحق يدفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا حده جميع المفهومات بحيث لا يستلزم منه

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجائر ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسياتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قوله (قد حصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعي تقديم مقدمتين الاولى لارتباب في ان الجسم محفوف بسطوح وبما ينهل هو مجرد الجسم الطبيعي اوشيتان الجسم الطبيعي وكبر سارية فيه هي الجسم التعليمي استدلل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كاره لنخ ثم اذا جعل مربعا يطل ذلك النخ ويحصل نخ آخر اصغر منه مع بقاء الجسم بعينه فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم اوثبت ان الاحسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن اثبت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شي من هذه الاجسام المحسوسة الامر كما ويكون اختلاف اشكاله لا انتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثابتة قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي متمدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة ينتهي بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهته الى غير النهاية بل ينتهي في اى جهة ينتهي بقي امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه بعرض النقطة فالجسم التعليمي في عند السطح وهو في عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح والآن نقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهائه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسم بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم

﴿ بانقسام ﴾

مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بنه وبين كله فتلك النسبة داخلية في المجموع لفرضه بحيث لا يشترط منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذا النسبة خارجه عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجه عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

بحيث لا يشتد منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار التقصين وذلك لان كونه بحيث لا يشتد منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شيء او نسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانت قلت جميع المفهومات التي كانت \* ٣٧ \* نسبة الى جزئه خارجة عنه داخله فيه هل تلك النسبة خارجة ام لانعم

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لا يخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شيء فاقول (قال المحاكات وجوابه ان الظن يطمق على ما يقابل اليقين وهو المراد) اقول لعل التهمة في اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شاعته وسخافته وانه مما لا يليق ان يتعلق به اعتقاده وتصديق فوق الظن لونه على به التصديق (قال المحاكات فلا بد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثاني هاربون من القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لم يهتم ذلك من حيث لا يشعرون بحكي عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليس جوا بهار بين مما يلزمهم في مذهبهم بل يتفقونه بالقول وربما يصوحون به اقوال العرف بين لفظ الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد في الثاني دون الاول (قال المحاكات الثاني ان تلك الاجزاء) اشارة الى جزء الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حل الشيء

بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحالة او كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون مشتقلا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزائه اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها محتملة للقسمة الغير المنتهية فكان الواجب ان يقول بماعلمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به المعلوم فقال بماعلمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم بماعلمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة وزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المنتهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المنتهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل ما والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كل ما والحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المنتهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير انتهية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبان زمان ما هو مقدارها فمحله امر ان لا يوجد ان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آتية وهو آ لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكما اليه اشارة بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يحجز العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لافي العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى

على نفسه ويكون غير مقيد (قال المحاكات واما الذي لا يلزم فالخير ان) ولهذا فضلا عن الاولين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقوله ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لا يتجزى في الجملة نعم من ان يكون من جميع الوجوه

او بعضها واما قوله وزعوا فلان منشأ الفساد والمناقضة ههنا ان الحكماء يقولون قوله من ادبهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلا اى لا كسر ولا قطعه ولا وهماء وفرضا بدل على ان الحكم الثالث ايضا لتقرير مدعهم بل الظاهر ان الحكم الاول \* ٢٨ \* لتقرير المذهب كالتوسط

للحكم الثالث وان مدعهم انما يتقرر او ينتهض فيه وسبجي ما يؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع ايضا لازم لدعويهم لان تركيب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم ان يكون الوسط حاجبا عن تماس الطرفين حتى يحصل الجسم وسبجي ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فين كلامه مناقات) اقول في دفع المناقاة اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة انواع القسمة لاسبابها ولا مناقاة بين كون انواع القسمة ثلثة وبين كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ما للوهم مدخلا فيها في الجملة واراد بها ثمة ما يكون الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون اختلاف العرضين يبعث الوهم على القسمة والقسمة التي يكون باختلاف العرضين داخله في القسمة الوهمية لا الخارجية واراد الشارح بكونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل في ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين ولو اريد بوجوه القسمة اسبابها فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب الاسباب الحقيقية واراد ثمة بها ما يتناول الباعث فلا مناقاة (قال المحاكمات فين بلفظ قد على ذلك) اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلاثة فيقتضى هذا الوجه يعهم ان الجسم الذي لا يقبل الانقسام

ان الجسمين لو وحدنا في الخارج لا يكونان معادل يكون احدهما متفدا وما والاخر متفادا فبالضرورة لا يحصل شئ منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قابل الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استمراره في العقل هذا الاستداد حصول هذا الاستداد عند الدهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر اجزا في الخارج فوجع البحث عن احواله والنسبة على اثباته واذا قد ثبت ان الحركة والزمان متدادان متصلان لان طهر ان انفسا مهمما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها فالحد المشترك بين الحطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خطا كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف تثليثا ويزداد ما ارداد فيقال لان لم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل ط من الجان ان توسط مقدر من مقدارين ولا يكون حد مشترك بينهما لا ما يقول الشئ اذا كان غير قابل الذات لا يكون اجزا في جمعة في الوجود بل كعارض فيه قسمة يكون احدهما متفدا والاخر متاخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المقدم والمتاخر والماضي والمستقبل وعند هذا طهر فسد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله (المقصود من هذا الفصل اثبات الهبولي) قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك لهوية الانصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد دائمة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الانصالية شئ اخر يقلعها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القسمة كالفلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الانصالية وشئ اخر قابل لها هو الهبولي فآخر ما يجمل اليه الاجسام اجسام بسيطة فخذ افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهبولي والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والغرض من الفصل اثبات الهبولي فالمقدار هو الكمية ثمة والكمية المتصلة اصطلاحا والنحن نقول بالاشتراك على معنيين على حشوما بن السطوح وعلى الامر الذي يقابله بركة القوام اى غلظ القوام

والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة وفي قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثاني اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التبيه على ان الاشياء الصلبة والليونة ينقسم بحسب الوهم ايضا في

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها للتغليب على ما هو الظاهر من النسبة على ان الجسم الصاب قد يقطع والجسم اللين قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لاحاجة الى الإشارة اليه واما ﴿ ٢٩ ﴾ فائدتها في جانب الجسم الدنى لا يقبل الانسكاك فعلى ما عرفت أنفا

ولا يبعد ان تكون التحقيق وفائدتها التنبية على ان الجسم الصاب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كالمراشابعا واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية ظاهر اذا افلك لا يقبل قسمة اخرى أصلاً وانت تعلم انه لا منافاة بين التغليب والتحقيق (قال المحاكمات فهو المدرك للمعالي والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكر قدس سره من ان انقسام لابد ان يكون مدركاً لما يقسمه مع انه قالوا ان القاسم هو التخيلة والمدرك هو الواهية وذلك لان القاسم هو الواهية ايصالا لكن بآلة التخيلة وسبقه الشارح عن الامام (قال المحاكمات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من اراد فائدة لفظ الفرض فكانه فرق بينهما اولا وذكر القاعدة في اراد لفظ الفرض بناء على ان الفرق ثم رجع السخنة التي يشعر بعدم الفرق والظاهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم مخولاً على طاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفاً على سبيل التفسير بيانا للقصود وذودفا

وفي النسخة الاخرى وعلى حشوما بين السطوح اذا كان صعب الاتصال وهو غلط القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالثنين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله من الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشوما بين السطوح لاذوحشوا وانما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يصير يكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو هما المصدر لا غير المصدر وهو الحال والتوسط بين السطوح واما الحال بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حله ايضا على أغلظ اقوام لادلى الغلط والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين غير ارض في وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لحد هما وبداية الآخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انفساهما يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو وحد مشترك بين قسميه وذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه ولتصل بهذا المعنى يطابق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل بفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطابق المتصل عليها لانها - لمرمة الجسم التعليمي المصل قسمته به نسبة الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما يطابق عليها الاتصال لانه لما طاق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطاق الاتصال على الجسم التعليمي فاطاق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حينئذ وضفي وهو امر ان انفصال النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة اخرى وههنا معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء اذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اراد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل مكررا مستدركا وهو جنس الجسم التعليمي والتصل فصل له يفصله عن العدد والثنى فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

لنوههم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكمات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على السخنة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا السخط (قال المحاكمات لا في قسمة الشيء وتوقف على ادراكه بالفضل) اقول يمكن ان يقال المراد بما يقسمه ما يفرض



ان يقسمه وحينئذ يندفع السؤال واما ما ذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يقسمه فاقول به وعليه ما اورد على قول الشارح ما يقسمه او كما انه قسمه الشيء يقضى ان يدرك اقسام كذلك اراده قسمه الشيء يقضى ادراك ما يراد قسمته واما التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكمات فعبد ٤٠ عن اللفظ وانما يكون ظاهرا

لوقال الشارح لانه لا يقدر على استحصال ما يقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى التوجيه ان يكون هو منسوب الى الاقسام اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما فرض مقسما اذا لم يمكن ادراكه لصفه فكان الوهم وقف قبل هذا التقسيم لانه لم يخرج من القسمة بعد حتى يفرض كونه منقسما او كما ان التقسيم يقضى ادراك المقسم يقضى ادراك الاقسام ايضا (قال المحاكمات اذ لا يراد في اعرف واللغة باحاطة لاينة هي) اجاب عنه بعض المحققين بان الاحاطة كما يكون صفة للعالم يصح جعله صفة لا لقدرة فلا يعد ان يكون مراده باحاطة ما لا يندى هي لاحاطة بسبب القسمة (قال المحاكمات وايضا ان المراد بعدم قوة الوهم آء) قال بعض المحققين الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكل لا يدرك الامور الغير المتناهية لا على الوجه الكل ولا على الوجه الجزئي لما مر بخلاف العقل فانه يدرك الامور عبر المتناهية على الوجه الكل بصورة واحدة فقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية بالفعل او نقول المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك وقسمه قسمه لا الى حد البرهان الدال

التعليمي فكانه قال قد علمت ان الجسم حسما تعليميا فاقام حده مقامه فكل سائلا بقول المتصل اعم من التخمين وقد تقرر في صنعة التخييد ان الاعم يجب تقديمه فبالله اخبره عن التخمين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظره اعني القائلين بالجزء وكان التخمين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان الجسم مفدارا تخمينيا متصلا وما علمنا ذلك فيما قيل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذاكمية وثخانة فهذه كمية متصلة تخنية فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخنية هي الجسم التعليمي لكن لا يمكن ذلك في علمنا ان الجسم جسم تعليمي واما كان كذلك لوعلمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يمكن بانه له والازم اثبات الشيء لنفسه لكننا ما علمنا ذلك فيما قيل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور ابي الكمية المتصلة التخنية اعراض فن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكانا علمنا فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا زائدا لتام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة التخنية على تقدير انها هي الجسم كيف يكون عرضا ثابتا المغايرة بعرضيتها صادرة على المطلوب بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذاجسم تعليمي امر غير جوهرية يحصل به جوهرية ومن المعلوم بالديهة المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لاننا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شأنه لانه في حينئذ قالوا يجب ان يكون بالفاء ليكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للاعتماد والآن هو ذوا الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزئنا ان هناك امرا باقيا واضرا مختلفا هو الجسم التعليمي فكان علمنا بانصال الجسم كاهبا في علمنا

على الخلا التركيب بالموت اقول في الوجهين نظرا ما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرفناه لا يقضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متمازاة عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لا تنفك وقسمه

الوهم قد تدقق وهذا لما يظهر مما كان التسميات متعاقبة لانها وقعت وقصة ولما في الوجبة الثاني فلان النفس وان كانت باقية بعد حرق البدن لكن القوة العكزة التي يكون التحليل والتفصيل بها تاديه للبدن في الحراب والقاد لم تدقق قصة ٤١ قال المحركات اراد ان يندرج هذا الامر الى سلوك

طريق البرهان) قول ما ثبت البرهان هو ان تحت الوسط الطرفيين عن الملافة مستلزم الملافة لا بالاسر وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك لا يكفي في اثبات المطلوب وهو اني ترك الجسم من الاجزاء التي لا ينقسم. صلا ما لم يثبت كونه مذهبهم وهو القول بترك الجسم من الاجزاء الغير المتقسمة اصلا مستلزما تحت الوسط الطرفين عن النفس وظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم مذهبهم على ما مر وظهر من جعل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتتيم تقرير مذهبهم على ما شرنا اليه وذكر (قال) المحركات وفي دليل لنقض انطوار احدها ما لا نعلم آه) قول طاهر ان المراد ان الملافة بالاسرين الاجزاء يستلزم عزم تألف الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء لها انداخلة جسم او جزء مقدار بالجسم ويكون له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم الاجزاء المرحلة ليست كذلك حال قات لم لا يجوز ان يدخل الطرف الوسط ويريد مقدارهما على مقدار واحد منهما قلت لا يتخلو اما ان يتحدد مكانهما اولا فعلى الاول لا يتصور الازدياد في المقدار والجسم ضرورة ان المقدار العظيم والصغير لا يتحدان مكلما وعلى الثاني كان طهرا جدهم غير منطبق على طاهر الآخر والا كان مكانهما واحدا وهو خلاف الفروض فاذا لم يطبق

بان الجسم جسمان تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا يدخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركة لا ما قبل كما ان المطلوب من الهليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورته اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على ان الجسم جسمان تعليميا قوله (وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك) قال الامام لفظه قد يفيد جزئية الحكم وانما ورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالدلاك وفيه نظرا لا قد ليس يفيد - الا ببعض الاوقات لا ببعض الحكم فمضى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الشارح ان الاولك ايضا يعرض لها الانفصال وافله الوهمي ولاجل ذلك تناولها هذا البرهان كما يحى بيانه وهو ليس وورد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا واما كاييس يقل الانفصال الانفكاك لم يكن ثم قال واصواب انه اما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والاحصل جميع الانفصالات المركبة في الجسم بالعمل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل بواحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الانفصالية بغيرها بل يطل ويحدث هويتان اخريتان انفصاليتين ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا بد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الانفصاليتين اخرى وهو هو يمينه الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون الهوية الانفصالية قائمة بذاتها فتعلم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الانفصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون محبرة بذاتها والتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته - كل في نفسه مكبرة ووجه لبعضى عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او فصلا جسم واحد فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرءة وحدث اتصال

طاهر احدهما على ظهر الاخر ٤٦ فراغ طاهر احدهما عن الملافة الاخر قطعا فيفسهم احدهما لا قبل ايضا على تفصيل تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقعا في الترتيب وحيث لا يصح تلخيص الكلام ولما في الجواب قد دفع للتع الاول بابطال سنده الميسوي ولا تعرض فيه لدفع الثاني (قال

المشركين وتلكها النفس بالفصل المشترك) اقول الاولى ان لا يحصل هذا النظر كشأن الاشارة الى حيز  
النفس لان هذا الامر توجه على جواب النظر الثاني حيث التزم فيه ان الشيء اذا كان له طرفان بشخص واحد وجوه  
الانقسامات قال الشارح وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه ﴿ ٤٢ ﴾ الفوضى انه اقول فيه

نظر لان هذا يخالف لما نقل منهم  
في الكتب المشهورة الكلامية  
من ان المكان عند المتكلمين عبارة  
عن البعد الموهوم حتى انهم حصرها  
للمذهب في المكان في السطح والبعد  
الوجود والبعد الموهوم وتنسبوا  
الاول الى المشائين والثاني الى  
الاشراقين والثالث الى المتكلمين  
قال الشارح واما عند الشيخ وجمهور  
الحكام فاما واحد يرد عليه ما قال  
بعض المحققين من انه خلاف ما صرح  
الشيخ في الشفاء فانه صرح هناك  
بان الخبر اعم من المكان ووضع الترتيب  
كما في المحدد اللهم الا ان يقال اراد  
بكونهما واحدا انه ما يصح ان  
هدهم على شيء واحد في الجملة وهو  
السطح بخلاف المتكلمين فانهما  
لا يصدقان شهنهم على شيء واحد  
اصلا على مقتضى ما نقله قال الشارح  
والمراد ببار مغايرة الملاقي في الجالس  
في الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط  
بقسمين اقول هذا بناء على انه يقره  
غير ما فيه بالنصب وان قره بالرفع  
على انه فاعل بلى كان المعنى فبلى  
من الطرف قال التوعد غير ما نقل منه  
حال التماس قبل النفوذ واللازم  
على التفسير الاول انقسام الطرف  
للداخل بقسمين وعلى التفسير الثاني  
يلزم انقسامه بثلاثة اقسام ولوجمل  
القدر على التفسير الثاني موقوف

آخر ان او انهما بالكلية وحدث متصلا ان او انهما بالكلية  
وحدث متصل واحد عن لاشئ فاننا ندرك بالضرورة التفرقة بين انهما  
الجنم وانفصاله الى متصليين وبين انهما معا وانفصالهما فاذا نوجب  
ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس هو تلك  
الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانهما معا بالضرورة فتعين  
ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان  
الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون التمييز بذاته قائما  
بغيره لا يقال هذا مشترك الا لزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه  
لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين المتصليين فلا يتخلو اما ان يكون  
مادة هذا عين مادة ذلك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد  
بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بحيزين وانه محال بالضرورة  
وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك  
الجسم المتصل فكون مشتركا على اجزاء بالفعل وقدر صناع متصلا  
في نفسه هذا خاف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين  
فانهدمت مادة الجسم المتصل لانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم  
بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه  
ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد  
متعدد عند الاتصاليين واذا ثبت هذا التصور فنقول لان لم ان المادتين  
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتركا على  
اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس  
كذلك بل هما موجودتان في مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم  
وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على اجزائه  
بالفعل اما اذا قلنا بانشائه له على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء  
وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الذي ثبت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت  
هناك هيولا ولا صورة فقد ظهر بان مداره البرهان على هذا الاصل  
ونقره حسب ما ذكره من الجسم المتصل في نفسه قد يرضى له الانفصال  
فيكون يمكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون  
لجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال  
لانها لا تصاق الشيء به فاذا هناك امر وراء الهوية الاتصالية

على ما نقله وجهل دون القاء التوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فيبقى لطريق  
حال تمام الدخلة فيها لقيه حال التماس قبل النفوذ وغير القيد الذي فيه حال النفوذ فلهذا  
الدخلة تسليم الكلام من ان جعل القيد يعني الملاقي لا يفتي عليه انه على وجه التفسير الثاني على ما ذكره

وقوله المصريح بغيره من حال نفسه قال جون الفيلسوف المداخلة فوضع المظاهر موضع الخفي لا يابى التوضيح  
 وقال محقق المسائل الاول ان جسم قوة والقدر المذني لقيه قليلا اخر على انقسام الوسط والمذني والقدر الذي  
 فيه سال المسألة اول ﴿ ٤٢ ﴾ من القدر الثاني في حال تمام المداخلة اقول هذا بناء على ما يجز من ان

هذا انما اقيم لا بطلان المداخل الذي  
 بعد المسألة لا لا بطلان التداخل  
 مطلقا على ما صرح به المحقق  
 الشريف قدس سره والا فدهوى  
 الاقلية كان في قوة دهوى الانقسام  
 الجزء (قال المحاكات واما المتكلمون  
 فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه )  
 اعترض المحقق الشريف قدس  
 سره بان وجود الاجزاء بالنفيل  
 في المسافة لا يوجب وجودها بالفعل  
 في الحركة لجواز انطباق التوصل  
 في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز  
 بالعكس نعم انهم قالون بما ذكره  
 اقول في الجواب عنه انه قد تقرر  
 في موضعه ان الوحدة الشخصية  
 للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصها  
 متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك  
 لاحتمال واجاب عنه بعض المحققين  
 ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركب  
 المسافة من اجزائه لا يتجزى لاعتقادهم  
 ان الشيء لا ينقسم الى مالا يوجد  
 فيه بالفعل وهذه المقدمة  
 مسلمة عند المتكلمين بأسرهم  
 ولذلك لما ساعد النظام الحكماء  
 في انقسام الجسم الى مالا ينأى دفع  
 في اثبات الجزئية ولما خالفهم الشهورستاني  
 في تلك المقدمة لم يقل تركب الجسم  
 منها اذا تم ذلك فتقول يمكن حل  
 كلام المحاكات على ان المتكلمين  
 لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزائه

يقول الانفصال والانصال وهو الهوى قوله ( وقيل ان التوصل  
 بذاته غير المتقابل للانصال والاحصال ) اراد بالتوصل بذاته بالصورة  
 الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفت  
 في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الانصالية التي يمكن  
 ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع تولد المقادير  
 ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان  
 بصله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي  
 ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والانصال  
 الا ان الحق هو على الصورة الجسمية اذا المطلوب ان في الجسم شيئا غير  
 الصورة الجسمية لان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس الا في اسباب  
 المغايرة بين الهوى وصورة الصورة بل في المغايرتين الهوى والصورة وفيه  
 منع لجواز ان يكون لغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا  
 لان غير صورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهوى لجواز ان يكون هو  
 الجسم التعليمي وانما قال قبولاً يكون هو به من الموصوف بالامر من جميعا  
 لان القابل بالحقيقة لا بد وان يجمع مع القول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه  
 قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول  
 غير وجود القبول فكلام الشارحين صريح في ان القبول هو الانفصال  
 ويانفصالا لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان القول هو  
 الانفصال فينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالقبول  
 ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مفعولا بل القبول بالحقيقة  
 انما هو الجسمين الحادثان عند الانفصال فلا يكون القبول عند الانفصال  
 الا الصورة الجسمية وهما ذاتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم  
 التعليمي لوجهين اما اولاهما فلاه مشاك للصورة الجسمية مساو لها في جميع  
 اقطارها حتى كانه قالب لها وامائيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد  
 على الصورة الجسمية وهي هي مكان الصورة الجسمية يتوارد على الهوى  
 وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشرح انما عني بالتوصل بذاته  
 بالصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حل صورته عليه  
 ويحق بلا منى وقت خبير بانه انما يتم لو كان القبول هو التوصل بذاته  
 لكن القول على ما فسر هو الصورة الجسمية عند الانفصال والتوصل

لا يتجزى لانهم على اصولهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء والقول لا يخفى على قوله ولذلك لما ساعد النظام  
 في قوله انما ساعد من المسألة ان كان النظام وقع في اثبات الجزئية من حيث لا يشعر به فكذا الشهورستاني وقال  
 في قوله انما ساعد من المسألة ان كان النظام وقع في اثبات الجزئية من حيث لا يشعر به فكذا الشهورستاني وقال

اقول لا يخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيمكن في المقطوع والاحاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فاوكان لها تلك الحالات كانت قائمة الانقسام ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة الاولى لاخذ اشرح الاتصال مع الانقسام لا ركون الحالات الثالث ٤٤ للحركة موقفا على

اتصال الحركة لا يظهر الا بالمقدمة الاولى على ما يظهر عند حل الاشكال اثبات (قال المحسبات وحواله ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة) قال بعض الحقيقة بين قال قيل المصادرة لا تدفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقي حال المماسه غير القدر الملاقي حال النفوذ او كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين التقديرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزئية يقولون للجزء حال المماسه من غير مداخله وهو ظاهر فاذا جوز المداخله بالحركة لمهم الفرق بين القدر الملاقي في الحال الاولى وبين القدر الملاقي في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام وليكنهم لا يثبتون الاحوال الثلاثة للحركة في الجزء الذي لا تجري اصلا بل هم قائلون بانه امر وقعي لا يتجزى اصلا قائباتا تجزى باثبات الاحوال الثلاثة يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه لو جوز تجزؤه ان الملازمة التي يتضمنها هذه العبارة مئة لجواز ان يكون المداخله لا بطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء في اول الملازمة مداخله كما ان الاطراف المداخله واجب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء متناهية بالفعل لها ترتيب ووسط وطرفان

بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القول مشعر بانه نتيجة قياس مذکور فاذن القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القول غير وجود المقبول لكن لاحاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لا باذنا ان الجسم يعرض له الانفصال واقبل الانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لا باذنا اننا الجسم يعرض له الانفصال قائما يمكن اثبات المادة له استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذنا ان قوة قول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر دوتى يستدعى فيستدعى لاحتالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القول نتيجة قياس مذکور باقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ مغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محض بل عدم ملكة وانعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانعدام الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعى محلا موجودا لا نا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمره بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون موصوفا بانصاليين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فاذنا ان احديهما ادخال ما لا يفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا وبه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال ان لا بيان لهذا الفصل غير متوجهين على انه ما ثبت به الهيولى ليس مطابق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة

الانفكاك

ولذلك قال مداخله الوسط واقول القسم الثاني الذي صرح بدفعه هو الملازمة بالاسر مطلقا لا المداخله الحادثة بمد الملازمة لا بالاسر لان الاقسام المختلفة هي عدم الملازمة اما بالاسر ولا بالاسر فلو حصل الملازمة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الجسم في عدم الملازمة والملاقات لجواز ان يكون الملازمة بالاسر غير حادثه

واذا كانت القسم الثاني الملافة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطال القسم الاول يتم اثباته بنفي الملافة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم رجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنفييه المشتل على القسمين المذكورين ﴿ ٤٥ ﴾ اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملافة بالاسر مطلقا والمبطل

على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملافة بشرط الحدوث وايضا اذ لم يقع التداخل اول الملاحظات ظهر لزوم الانقسام حال كونها مضافة في اول الملافة ولا حاجة الى ابطال انداخال بعده انتهى اقول يمكن ان يقال الاقسام الثلاثة المحتملة على بعد من كون الوسط حاجا للطرفين عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان ترك الجسم من اجزاء لا يتجزى لا يتصور الا بالكل طرفان ووسط يجبهما عن الملافة فالقسم الثاني هو الملافة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المنبسط على هذا التقدير لا يخلع الملاقات بالاسر الغير الحادثة فيندفع الابرار الاول لكن يتوجه حيث ان المقصود لو كان ابطال الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان ثانيا لا راشيا هو الملاقات بالاسر حين يجب الوسط للطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والثاني هو الملافة بالاسر الحادثة بعد التماس ولزم ان المقصود بابطال القسم الثاني مطلقا لا على التقدير المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ لا بطل انداخال دليلين احدهما لا بطل انداخال الحادث والثاني لا بطل القسم الآخر الا ان باشي

الانفكاك والتوصل هناك ما ذكرنا ان وجود الانفصالات ثلثة الفلك واختلاف العرضين والوهم والفرص فالانفصال الانفكاك كما لما ذكرنا رافعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا ان ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاك ولم يثبت بعد واما خلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والافلا العائدة الثانية انه لو استدلل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارح ان لا يبطى الاثباته الاولى فالدوال باقى كما كان واعلم ان قوله فاذا قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها والحب من الشارح حين انها بالغا في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته من عن قوله وان ثبت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يتم المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فالجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال وقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذ اعرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال ماذن

يمكن ابطال انداخال مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الابرار بعد مقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها مخيرة بالذات شاذة بجزء من المكان مغايرة للجزء الذي تشغله الجزء الاخر لا يتصور لا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يخط لها



من التخيير ولا شغل جزء من المكان لانها يتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها فاضط من المسافة والفرق لا يخفى على من له لطف قريبة ان يقال كون القدر الملاقي في حال التماس غير القدر الملاقي في حال التفسؤ لازم من حركة الجزء التماس ومداخلة وتفوقه في الاخر اللازم للملافة ﴿ ٤٦ ﴾ ممرها في الامور

التخيير بالذات فلا مصادرة ( قال المحاكات واعلم ان اتصال الحركة لا دخله في بيان المصادرة ) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قولها الانقسام فذلك لا يدل على استندراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة و اراد انه لا دخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهة اصطلا فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اي غير منقسمة بالعمل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقسوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثاني فلما قرر عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون آه وكون الحركة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ هي تقدير كون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال اندم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخريان فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان يفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشر بقوله وتلك القوة لغير ما هو المصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كال تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهول وعلى هذا كان اراد الفاء مكان الواو واظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهول لا يتحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخرجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مستملا على الهول وار لم يفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لان لم ان القابل للملاصا والانفصال هو الهول ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط اوفيه ورأى تلك الهوية الاتصالية شئ آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بشئها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شئ آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهول يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

موقوف على ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى ( قال المحاكات وفيه نظر من وجوه الى قوله والمصواب ) اقول كلام الشارح المحقق بحيث قال اي المتداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي المتوسط آه صريح في ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل في دفع النظر الاول ولم يرد بتناقضه المتداخلة للاحكام

﴿ ولا ﴾

موقوف على ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى ( قال المحاكات وفيه نظر من وجوه الى قوله والمصواب ) اقول كلام الشارح المحقق بحيث قال اي المتداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي المتوسط آه صريح في ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل في دفع النظر الاول ولم يرد بتناقضه المتداخلة للاحكام

الثالثة ما هو شأن الجذلي من اتصال للمداخل بمقدسات مسلمة الخصم بل اراد ان التداخل يستلزم خلاف المفروض  
وحاصل كلامه انه لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى كان هناك لاحالة احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم  
انقسام اجزائه وهذان ٤٧ جزء ان للمقدم المفروض معتبر في مفهومه وكون الوسط حاجبا

للطرفين عن التماس وهذا لازم بين  
للمقدم المفروض اذ تألف الجسم  
من الاجزاء المقدارية المتباينة بالوضع  
والاشارة لا يتصور بدون ذلك  
فنفقون حينئذ وتألف الجسم من تلك  
الاجزاء فلا يخلو اما ان لا يتلاقى اصلا  
او يتلاقى بالاسر او يتلاقى بالاسر  
وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم  
بطلان واحد من الثلثة المفروضة  
هذا خلف فهذا برهان خلف لا كلام  
جد لي يتهدى على ذلك ما ذكره  
من الخبص وقول الشارح وحينئذ  
تنافض الحكم اشاث اي حين  
عدم امكالم الملاقات بالاسر وبطلانه  
وهو اقسام الثاني من الاقسام الثلثة  
المذكورة سابقا الذي كان الشيخ  
في صدد بطلاله فابطله بوجهين  
حتى يلزم الملاقات بالالاسر وهو  
القسم الثالث من الاقسام الثلثة  
المذكورة وهو تنافض الحكم اشاث  
الذي هو عدم انتقام تلك الاجزاء  
سان وتمسير للمقصود من قول  
الشيخ بل بقي فراع وهو رجوع  
الى اثبات المطلوب وهو انقسام  
الثالث بعد ثبوت القسمين الاول  
والثاني وقوله والحاصل اي حاصل  
الدليل المذكور لا يبطال التداخل  
في الفصل السابق وهذا لا يتناقض  
كون هذا الفصل مستملا على  
الرجوع الى الدعوى بعدم تمام الدليل

ولا منفصلا ولما يمكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه  
الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بين ان الجسم في نفسه  
متصل قابل للانفصال اي بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما تحرير  
الجواب الثاني واية اشارة بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان  
الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن  
بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا  
عليه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين  
نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان  
عارض الجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون للجسم اجزاء فهو  
متصل في نفسه ولم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون  
اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال  
امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه  
متعددا واه باطل ولا يفتقض الوجهان باه يولى لان الهوى ليس لها  
في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لهما انما يستفيد  
من الصورة الجسمية فيكون للاجزاء لهما انما هي من قبل الصورة الجسمية  
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقواكم الجسم مع  
قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء ولا يشتمل انه مشتمل  
على الاجزاء اولا في نفس الامر او انه مشتمل على الاجزاء ولا يشتمل ذلك  
بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلان لم انه لو لم يشتمل على الاجزاء  
في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد  
النظر عن العارض موجبا لفصله وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر  
عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلان لم انه  
لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال احتماعها وانما يكون كذلك  
لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه  
الاخر انه لا يلزم من عدم كون احدهما المتقابلين مقوما ان يكون المقابل  
الاخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون جسي من المتقابلين مقوما كالسواد  
والبياض والوحدة والكثره وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم متعلم  
ان الصورة صلبة اوجود الهوى فانصير للهوى وكرنفها ذات وضع  
والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض للهوى بالذات بل بصفة

وعلى ما ذكرنا يدفع الطر الثاني واثالث ايضا (قال المحاكات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبارها متناع الملاقاة  
أم) نقول يمكن ان يراد بالامتناع ما ينشأ من عدم فبساوي عدمه فيثبت رجوع الى ما استحسنه حيث قال وطريق  
التمسك الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها ولا يجب حينئذ تبديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقدير لاقيها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض المحققين اذا امتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحاكات فيكون منقسمة وهذا محال) قال الحق الشريف قدس سره وهكذا قول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا من كبا من الاجزاء لا يجزى ٤٨ ✽ وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا يجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقسمة من الاجزاء كما هو مذهب الشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جهة دور المتكلمين فلا يكون المعارضة معارضة للتحمة النافية لمذهبهم قلبا لتلك الحجة كما نعت مذهبهم نفت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لا بد ان يتناس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حادما للطرفين عن التلاقي في الوهم ولا يحصل اتداد وجمع منه وبهذا صحت المعارفة وطهرانها لا تدل على خصوصية احدهما من المذهبين بلى على القدر المشترك بينهما اقول لا يخفى ما في توجيه المعارضة من التسف لايق لفي الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة ما لشخصية للحرمة وحدة الزمان والموضوع وما فيه الحركة على ما تقرر في موضعه وهي تقدير ان كون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لا يدان بكون الحركة من اول مسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بان ذات هذا خلف فلا بد ان يكون

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشار اليه بالاشارة الجسمية متغيرا انداهو بدعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متغيرة انداهو بدعية حالها فهي انما يكون متصلة او مفصلة واحدة او متعددة بالمعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي لمينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يحتمل مع الانفصال بل اذا طرأ عليها الانفصال اتفقا ويحدث صورتان اخريان وحسبتان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها متضبا لانعدامها محوها الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضا لانعدامها محوها الى مادة اخرى وهم جرا فقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضا لفسادها لا بخلافه فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مررت بالاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض لامام بانها وجدت الهيولى فاما ان يكون متغيرة اولايكون والقسمان باطلان اما الاول فلا يها او كانت متغيرة فاما ان يكون متغيرا بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لا يها ايضا متغيرة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المتولين وايضا لا يكون احدهما بالخالية والاخر بالتحلية اولى من لعكس وايضا ان امتنعت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يتنج الى محل كانت الجسمية حيث غيبة عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متغيرة تبعيا لتغير الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فيجوز كون الجسم حالا في اللون والطعم او غيرهما وان كان حصواها في الخير تبعيا لحصول الجسم وبه واذ كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الخير لا لاستقلال ولا تابعة مع ان الجسمية

المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا يجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة ✽ مخصصة بالشخص يقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل مثل كثرة اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في آخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب لانقسام

الموضوع ليس كما يفأمل (قال المحاكات وفي الجواب منهف لا انتم بالضرورة) اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر  
ايضا انما هو الحركة هذاعنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركبها  
من الاجزاء التي لا يتجزى ٤٩

في الزمان الحاضر غير ضروري  
بل لا يجهل ان يدعى ايضا في انها  
ليست موجودة فيه لانها غير قار  
بالذات واقول في تفسير المقام ان يقال  
ان اريد بالحركة ما هو بمعنى التوسط  
فتختار انها موجودة فغير منقسمة  
لكنها غير منطبقة على المسافة  
وان اريد ما هو بمعنى القطع فان اريد  
بوجوده وجودها في الخارج فيمنع  
وجودها فيه اولا وعلى تقدير  
التسليم تختار انها موجودة في الماضي  
مثلا دون الزمان الحاضر وقد  
عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها  
في الزمان الحاضر غير مسموعة  
انما هي في الحركة التوسطية وان  
اريد بوجودها وجودها في الوهم  
فتختار انها موجودة في الوهم في الزمان  
الحاضر غير المنقسم لكن لا يلزم عدم  
انقسامها لانها باعتبار الوجود  
في الوهم قار الذات بمجموع الاجزاء فيه  
وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود  
الخارجي الفرضي بمعنى ان تلك الاجزاء  
لو وجدت في الخارج لم يجمع فيه على  
ما سيحى او باعتبار الحدوث في الخيال  
بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثاني  
في الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا  
مع على ما ذكره بعض المحققين وان اريد  
بالوجود الحدوث في الخيال وقيل  
لاشك ان الحركة بمعنى القطع حادثة  
في الخيال على سبيل التدرج لحدوثها  
اما في الزمان الماضي والمستقبل

مختصة بالجزء استحال ان يكون الجسمية حاة في الهوى لانتم بالضرورة  
ان المختص بالجهة والجزء يستحيل ان يحصل فيها الاختصاص له بالجزء  
والجهة والا فلين ان يقال الاجسام باسرها حاة في ذات الباري تعالى  
وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجراب الانا لاسم  
ان الهوى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكات الجسمية مفلا لها  
فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلاثة  
المذكورة غير لازمة اصلا سلمنا لكن لانتم انها لو كانت متحيزة بالتبعية  
كانت صفة الجسمية بل هي موصوفة بها وخبرها بشرط حلولها  
والنعمان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم  
الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني  
وقال الحجة غير مثبته على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام  
اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل  
حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهوى  
بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها  
بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله (وهم ونبيه  
ولعلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهوى  
انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم  
كذلك فان من الاجسام ما يمنع فيه الانفكاك كالغلاك وحاصل كلام الشيخ  
في الجواب ان امتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجا  
في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى  
الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان امتداد الجسماني طبيعة نوعية  
لانه يختلف بالامور الخارجية دون انفصول وكل ما اختلف بالا مور  
الخارجيات دون انفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبري فظاهر  
واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه  
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية  
وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة  
والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة  
القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي  
هو ليس في نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

وهما باطلان على ما قرره مشروحاتين ٧  
اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي  
ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها فيه مطلقا على ما مر مشروحا ولا يذهب عليك ان تقريرها

المعارضة اذ بالغ هذا المقام صار ادق والطف وحيد يتبين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح حملها على هذا التقرير البالغ  
واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا لاجابة الى هذا وقد استدلل بعض المحققين على ان الحركة  
بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل للشيء انه موجود \* ٥٠ \* في الحاضر فلا يخلو اما

ان يراد وجوده مقارنة لصفة الماضي  
فيكون موجودا ومعدوما معا اذا  
معنى للمضي الا لانقضاء او يراد ان  
وجوده كان مقارنا لوصف الحضور  
ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم  
ان يكون موجودا في آن ما فلا يكون  
مبصغا بالوجود في آن ما لا يكون  
موجودا في الماضي بهما المعنى  
وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا  
لوصف المضي وهو منصف في الان  
بالمضي لزم ان يكون موجودا في الان  
وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال  
وان كان مقارنا لوصف الحضور  
لزم ان يكون له وجود في آن من الاتات  
وهو محال وبعبارة اخرى الشيء  
اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع  
وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا  
والحركة يستلزم احد الامر من  
من المعنى والاستقبال وجودها  
لا يجامع شيئا منهما فلا توجد اصلا  
اما الاستلزام فظاهر اذا لا حضور لها  
واما انها لا يجامع وجوده شيئا منهما  
فلانه ماض الان وليس هو جود  
الان ومستقبل الان وليس بوجود  
الان فقط ههنا لا وجود لها في  
الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر  
اما لو افلانه لو لم هذا الدليل للدل  
على ان الحركة غير حادثة في الحيات  
على سبيل التدرج والتعاقب لان  
حدوثها مقارنا لوصف المضي والارام

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هي  
المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء ومقرر هو  
جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل محتسبا  
الى فصول حتى يوجد فانا مقرر اما خطا وسطحا وهذا ما ذكره  
في الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان  
لتوعية الامتدادية لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة  
في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج ولا يكون  
فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به  
الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون  
فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به  
الاختلاف موجودا اخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد  
الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة  
وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج  
فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالقسطار لا يتقدر  
في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فقول هب ان الجسمية طبيعة  
نوعية لكن لا نسلم تساوي وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة  
واما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز  
ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة  
بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف  
مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف  
مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لاننا نقول من المعلوم  
بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه  
الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها  
فلم يمكن لهذه ان تدخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا تعرضها  
الذاتيات فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة  
الى بيان نوعيتها فان طبيعتها اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك  
الشيء لابد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية  
او جنسية فقول ما علمنا ليس الان الجسمية الخارجية ليس احتياجها  
الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا لانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا \* فصلها \*  
لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانيا فباطل بان يقال الاوصاف الثلاثة من المضي والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها  
الاشياء في طرف الزمان فاما وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا بمحالة فان قات افله

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر المند في الخيال انما هو في آن واحد حدوث المجموع في الان الاخير فليس حدوث المجموع امر اندر يجبا منطقيا بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود واذ كل منها موجود في زمان وليس المجموع موجودا ٥١ . في المجموع وكون كونه المجموع موجودا في مجموع الزمان

او حادثا في مجموع الانات لازما من وجود كل في زمان او حدوث كل في آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام لا يخلو من وجه لكن هذا القائل قد جزم في تعليقاته على جريان برهان التعليل في صورة التعاقب زعمائه انه اذا كان كل واحد موجودا في زمان فالمجموع موجود في مجموع الزمان وحينئذ يصح التطبيق لا يقال وجود المجموع لو كان فاما هو في مجموع الزمان وجزئه وليس موجودا فله لان جزء الامر اندر يجبي يكفي كونه موجودا في جزء ذلك الزمان (قال المحاكات والعمدة) قال بعض المحققين في هذا الاشارة الى وجه اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لا يكفي في نفي هذا الوهم بل لابد فيه من نظر اخر يظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التي لا تنجزى فان ما ثبت صريحا في الجزء فالمثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو بواضه لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب من حيث انه يمكن في كل الصور وفي اكثرها ايضا استيناف وجه لا محالة فلا ينضبط وابطا ذلك بظاهري تنافي ما قرره من ان ما يكفي النظر السابق في دفعه بعد عنه بالنسبة اذ النظر السابق كاف فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول

فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما علمه اذا علمنا ان الجسمانية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقايق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة الشخصيات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبق مع ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان يتذكر ان كل جسم يجب وسطه طرفه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه حينئذ تلبست الالكون الجسمانية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في بعضها فلاك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما و لا فليس لشي من هذين التذكير بن فينبهه هذا العين ولا اثر فهو مخرج لا يوافق المتن بل هو ما ذكره بعينه تعميم البرهان وكلامه بالشيخ شئ اخر قد عرفته وامانا تيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبق مع الانفصال الوهمي انه لا يبق معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبق معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهبولى في الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهبولى في الخارج وهو غير لازم سئلان لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمانية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعة نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد يتسا ان الطبيعة يكون باي الاعتبار) فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما مبهمة غير محصلة وهي الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمانية ليست مادة لانها محمولة على الجسمانيات ولا شئ من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها على ما ينضاف اليها محصلا ابدا فان كان يكون نوعية محصلة فان قلت لانفسم انها تفصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصيلها بما ينضم اليها من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

حل كلام صاحب المحاكات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وجهه على التحقيق يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن توجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما اعترف به هو ان ما يكفي النظر السابق في دفعه بعد عنه بالنسبة ومن المعلوم ان النظر السابق يكفي لدفع توهم تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو



المطلوب في الفصل ثم انه لا يكتفي النظر السابق في استلزام مذهب القول بالجزء الذي لا يعجزى وهذا ليس مطلوباً  
في الفصل فبعد الفصل لا يطاله يكفي فيه النظر السابق فان كانت مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان  
الذي ذكره الشارح فإبطال ما هو مذهب يتوقف على هذا. ٥٢ ✽ البرهان فلا يكتفي النظر السابق

فنقول الذي أبطل هو هذا لازم وهو الحقول عنه يكفي فيه الفصل السابق كيف وأو كان كذلك لازم على الشيخ التصبر في الاستدلال (قال المحاكات فنقول هذا الاحتمال بين البطلان) آه قال بعض المحققين فيه بحث فكونه بين البطلان غير ملتفت عندهم ممنوع بل الحمل يتعرض له لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يعجزى يتبعه اذ لا بد لذلك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضحي في الوهم وان يكون الوسط حاجباً للطرفين عن التلاقي في الوهم وامانه لم يبد منه مذهب المسئلة فلانه انما صار مذهباً بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد من القدماء ايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم يتضح الى افراد بالذكر فالاولى في الجواب ان يقال نفي الجزء يستلزم اللاتساي في الانقسام اذ على تقدير التام يلزم المفاسد التي يلزم الجزء كما شرح آنفاً قال المحاكات حتى وجد الكثرة وجدها هو واحد في نفسه قال بعض المحققين لما منع ان يمنع وجوب اشتغال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتغاله على الواحد الاضافي قال الكثرة من افراد الحيوان لا بد من اشتغاله على الحيوان الواحد ثم لما كان

انما يفصل ويتقرر بصورة ملكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية متصلة بنفسها فقد ينشأ واما ان الجسم جنس ففي بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجسمية وان كانت متفرقة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتاً محصلة الا اذا كان فلذلك او عنصراً فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان اسائل ان يقول الكلام قد تم ضد قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطابع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للتعاضد بالطبيعة الجنسية فانه لما قبل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فيتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما يختلف بالاخراجات فهي اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئاً من حيث انها غير محصلة وانها يقتضي شيئاً اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لانحداد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتاً للاعم والخاص كان للاعم اولاً وبالذات وللخاص ثانياً وبالعرض كالتحيز اذا ثبت الجسم وللانسان ما يقتضي التحيز هو الجسم اولاً فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج على ان الفرق ليس مبنياً على وجوب لاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازها قال الامام لانسليم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لاننا لانعلم منها الا انها جوهر قابل للابعد الثلاثة ولكنه ليس حقيقته بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في الوازم لا يوجب الاشتراك في المترزمات سلكناه لكن لانسليم انها محتاجة الى المسادة في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

الحيوان الواحد كثيراً في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ✽ في المادة ✽ ثم لما كان العضو مؤلفاً من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضومه اشتغاله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثر بمحنة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يتوجه لو كان المراد بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يشتمل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراد من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل على الكثرة \* ٥٣ \*

لا نقول لاشك انه يشتمل على جزء فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والانتقال الكلام الى جزء جزئه وهكذا فيلزم التسلسل المحل ونضمه الى الكبرى حتى ينتج ما هو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله هو لزوم التسلسل المحال واما على توجيه صاحب المحاكات حيث يثبت بانه لا معنى للكثرة الا بمجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فغيره ملائم اذا اظهر ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هي المؤلف من الواحد اقتضى تحقق الكثرة تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه بالعناية بان يقال معناه انه لا يعقل ولا ينصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء التي كل واحد واحد في نفسه حتى لا يلزم التسلسل لكن سيحيى في كلام الشيخ في النقط الثالث ما يدل على ما يشعر به عبارة المحاكات ويمكن ان يقال كل كثرة انما يتألف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة الشخصية انما يتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما يتألف من وحدات الافراد وهكذا فكثرة الاجزاء انما يتألف من وحدات الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض

في المادة بل صحة فجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم انه متقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعتها الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرنا ما لم نعلم وبهذا خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضاها شيئا في بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكلا شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع بمثابة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متعددة في الجمل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متمثلة مختلفة في اللوازم قوله (وهم وتنبه اولئك) نقول النظام الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسمنا من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهوي في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذي عقراطيس فانه ذهب الى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فيعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض بناء على ان التراب الممحق غاية السحق اذا نثر فيظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر ولوامتناع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

الاجزاء خصوصية يصير بها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد في الجملة بل كل واحد واحد جزء اولي للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اوردناه فاما مل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء على النظام بطريق آخر وهو ان اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح لا بد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

أصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان هرصا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهر  
منقسم الى اجزاء بالقوة فهو خلاف مذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء  
التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لهما مدخل في حلول \* ٥٤ \* ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان  
العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو  
الموجود الواحد حيثئذ (قال المحاكات  
ولاحاجة الى التزام الطفرة) قال شارب  
المقاصد الامور التي يوجد شئ فشيئا  
من بداية الى نهاية فامتاع كونه شيئا  
متناهى العدد معلوم بالضرورة  
والقول به خر وج عن طريق الحق  
وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء  
الزمان متعاقبة في الحدوث ونعم قطعا  
انه اذا حدث من مبدا معين آثم ان  
فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك  
الاجزاء مبلغ اللانهاى وذلك  
متمرورى وانكاره مكابرة فاحشة  
فلعل النظام هرب من تلك المكابرة  
الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على  
النصف ان التزام الطفرة الخس  
من هذا وان كان هذا فاحشة ايضا  
على ما نقننا (قال المحاكات واما  
القياس الذي وضعه الشارح) ففيه  
مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن  
ان يجاب بان مثل هذا القياس فا  
يكون الحد الاوسط لا يتكرر فيه تمامه  
بل ببعضه مثل قولنا زيدان عمرو وعمرو  
كاتب بالقياس الى قولنا زيدان كاتب  
صحيحان قياسا مضمرامعتبر صحيح  
الانتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة  
مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما  
ان ما يكون الوسط بتمامه مكررا بديهي  
الانتاج فكذا مثل هذا يظهر  
بالرجوع الى الوجد ان هذا تلخيص  
ما افاده بعض المحققين موافقا لما

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشركة في الطبيعية وان كان  
لغيرها يمكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية  
والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان  
الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبنى  
على تشابه الاجزاء في الطبيعية وحيثئذ يكون كلاما الزاميا خارجا  
عن الحكمة فان قلت لاقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادى  
الاجسام باسرها متشركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن  
الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير  
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية  
وهذا الجسم ينفث من ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية  
كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم  
ربما امتنع انفكاكها لما منع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية  
في الفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع  
عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن  
ذلك لا يضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح  
على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل اشارة الى طبيعة الامتداد  
وليت شعري اذ ابني الكلام على تشابه طبائع الاجزاء فكيف جعل قوله  
هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك  
عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك لانها  
متشركة في الطبيعة لم توجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن  
انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام  
على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة  
الوهمية ليس معناه الابن كل جسم فرض من شأنه ان يتميز له عند الوهم  
جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح  
لامن الاحكام الكاذبة الوهمية ولا يخفى في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن  
ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا  
الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال  
الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل  
على المادة وهو المطلوب قال الامام لانسلم ان الاجسام متساوية

ذكر العلامة الشيرازي فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظاره ولا تعب \* في الجسمية \*  
نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ما هو المشهور كما فعله صاحب المحاكات فهدر قال وايضا لهم ان يكتبوا  
يتجاوز التدخيل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

الاتقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسماً اليها بالفعل  
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعل لانها متميزة في الوجود  
الا انه غير متميزة في الوضع ٥٥ فلاولى ان يقال انما دفع النظم في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة القول لقبول الجسم للانقسامات  
الغير المتناهية الى اجزاء متميزة في  
الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة  
ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية  
بان يقدر ان اراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء  
المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة  
قال الشارح فيجئذ ينبغي ان يحمل  
الكثرة على الاضافية قال بعض  
المحققين في عدم صدق الكثرة الاضافية  
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة  
الى الواحد كيف والواحد نصف كثير  
الاثنين فالأثنان ضعفه والضعف  
بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر  
من الواحد اذ الواحد ليس كثيراً  
واقول الكثرة والقلة الاضافية  
قد صرحوا بانها من خواص الكم  
المنفصل فلم يحقق في الواحد وما  
استدل به بان الواحد نصف الاثنين  
فالأثنان ضعفه والضعف كثير  
بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو  
مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية  
في الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل  
ما نصف شيء ان يكون قليلاً اضافياً  
بالتقاسم اليه وان كان قليلاً حقيقياً  
فأأمل (قال المحاكات واعلم ان المقدمة  
القابلة بان كل كثرة متناهية لا يوجد  
فيها الواحد والمتناهي مسدرة  
في الاستدلال) اقول يمكن ان يقال  
هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة  
المتناهية لا يوجد فيها الواحد

في الجسمية على ما مر واثن سئلنا فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح  
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد  
الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك  
وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم  
اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان  
اخرى بان ثم اذا انفصلتا لتنازلا الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح  
الانفصال على نصف الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على  
الجسمين وامتنع على نصف الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة  
المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا  
والجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا يتناول الجزئي الحقيقي  
اذ الماهية مشتقة عن ماهي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول  
في جواب ما هو لا يكون الا كيا نعم لوعني بالماهية الامر او الشيء كان  
القسمة صحيحة الا انه خلاف المتبادر والتخلل والتكاثف بطلان  
في المشهور على ان تنافس الاجزاء وانما ما جها وفي الحقيقة على ان يعظم  
جسم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه  
فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك انه ثبت ان الجسم هبولى والهبولى  
لامقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية لجاز  
ان يكون الهبولى في وقت متفردة بمقدار اصغر وفي آخر بمقدار اكبر  
اولا يرى انه اذا امس الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبق فيها  
وزاد في مقداره لامتناع الخلاء قوله ( هذه مسئلة تنهى الابعاد )  
وهي احدي المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تنهى الابعاد  
من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما بين من ان العلم الطبيعي باحث  
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد  
عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم  
الطبيعي والثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تنهى الابعاد  
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا  
الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان بالظاهر انه  
من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انه يبحثون  
عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات

والمتناهي او خص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فادته اثبات الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن الجسم الغير المتناهي  
الاجزاء وبلاستقلال ايضا لو سلم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا  
الجسم في ضمن الغير المتناهي الاجزاء على ان اشتغال متباهي الاجزاء على الواحد مما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس لهم ازيد من حجم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فاما مل قال بعض المحققين  
ذكر المتناهي لبيان كلية الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها اكثر مقتضى اشتغالها على الواحد والمتناهي  
ولامدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية او غير متناهية اشارة الى دفع ٥٦ \* وهم بما يعرض لبعض

الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية  
لايجب اشتغالها على الواحد اقول  
لوخص الكثرة بالغير المتناهي بقبت  
الكبرى على كليتها وغرض  
المعترض ليس الا ان لا حاجة الى هذا  
التعميم بل يكفي التخصيص بغير  
المتناهي واما ما ذكره من انه اشارة  
الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي  
فبعد عن الصواب او مقصود  
المعترض انه لم يخص الحكم بغير  
المتناهي لانه لم يخص بالمتناهي  
وحين تخصيص الحكم بغير المتناهي  
لايجال لذلك الوهم وهو ظاهر  
والظاهر ان لفظ الغير في غير المتناهي  
زيادة وقت من الناسخ فخرج  
الى ما ذكرنا ( قال المحاكات ونحري  
المنع ان يقال ان اريد بقولهم ) آ اقول  
تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير  
المتناهية التي يتألف منها الجسم  
اما ان يشتمل على كثرة متناهية كان  
حجمها ازيد من حجم الواحد ولا يشتمل  
على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم  
ان لا يكون التأليف مقيعدا لزيادة  
الجسم اصلا والاول يوجب المطلوب  
على ما سقرر ، وايضا نقول انظم  
اختار كون الجسم مشتملا على اجزاء  
غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه  
بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية  
فظهر ان هذا القسمة قسمة الاجزاء  
مقدارية متباينة في الوضع فلا بد له

وتحدد لها لا يتصور ان الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع  
انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وعن قريب ما يتبين  
بما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم  
ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام  
قال الامام كل الشيخ يتكلم في اثبات الهيولي وسيتكلم بعد في احكام الهيولي  
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام  
الهيولي واجاب بانه لم تبين تركب الجسم من الهيولي والصورة اراد بعد  
ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة  
وكان البرهان الذي يقيم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو  
ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل  
والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج  
الى تقديم البرهان على تنهيه الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم  
مشتمل على الهيولي فقد تبين ان الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولي  
بل هو عند التحقيق عين تلك الدوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة  
برهان الهيولي بهذه العبارة ففقدان من هذا ان الصورة الجسمية  
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا  
عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة  
في بعض الصورة الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا  
عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل  
للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة  
فهذا كله صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولي فكيف اراد  
ان يبين بعد ذلك وقل لي اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم  
الشكل اولى بكيف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهي يكون مقتصرا  
في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لانقطاعه وانفعال  
والانفعال انما يكون من قبل المادة والجب العجب ان المقدمات التي  
رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي في بيان  
ان الجسم لا ينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والابطال  
الكلام بالكلية والوجه المعبر بمعبار النظر الصحيح ان يقول لما اثبت  
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهران برهان التطبيق يجرى \* اراد  
في نفيه اذ يلزم زيادة غير المتناهي المسبق النظم على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية  
غير متناهية بحسب المقدار مبني على هذا فتأمل واما الجواب الذي ذكره فيظهور فيه اذ الدليل الاول الذي ذكر الشيخ

لا بطلان التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملافة على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره  
 و اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال أوجواب سؤال مقدر عسى ان يورد ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون  
 للطرف حالان واحوال وانما ٥٧ يكون كذلك لولم يكون الاجزاء مخلوكة على التداخلة انتهى وعلم

منه ان الدليل المذكور لا يدل على  
 امتناع التداخل الحادث واما الدليل  
 الثاني فاما يدل على بطلان التداخل  
 فيما يتحقق فيه الوسط والطرف  
 وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلاثة  
 متداخلة ملتصقة لم يكن من اجزاء  
 الجسم اولى يمكن من اجزائه المقاربة  
 فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ  
 وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فاقول  
 ويمكن توجيه كلامه بما حققناه  
 فيرجع الى ما ذكرناه فندبر قال الشارح  
 وفي التحقيق لا يفيد ها ايضا اقول  
 يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء  
 المتألفة حين التداخل لا تخلو اما  
 ان يعدم ويحدث جزء واحد فيلزم  
 عدم تحقق التأليف والتداخل لان  
 التأليف فرع وجود للتألف منه  
 والتداخل فرع وجود للتداخلين  
 او لا يعدم فان اتحد الجزآن حقيقة  
 بان يكون هناك جزء واحد كان  
 هذا وذلك لم اتحاد الاثنين المستحيل  
 على ما سيجي وهل هذا الا مثل  
 ان يكون هناك شخص واحد كان  
 زيد او عمرا معا وان كان الجزآن  
 موجودين ولم يتحد اكانا اثنين قال  
 المحاكمات ان قلنا من السدائرة  
 ان قاطع قطرا آخر يحدث نقطة  
 التقاطع يشعربانه حين تقاطع  
 القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين  
 تقاطع القطر الاخر بهما حدثت

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركة من المادة كالتأهي والتشكل  
 والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز  
 ولكن مالم يتضح ان التأهي والتشكل والمقدار يعرض الجسم لم يبين  
 ان عروضة للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان  
 كلامه اولافي اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليرداه التصديق  
 بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل ثلث الفصول  
 ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سبرد عليك شيئا فشيئا  
**قوله** ( وهذه المسئلة اعنى تناهي الابعاد مبنية ) على اربع مقدمات  
 الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان  
 ان قال قدم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج  
 من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متماهيين لكنهما كلما امتدان  
 زداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية زيد البعد بينهما الى غير  
 النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصر بن وانه محال  
 واعترض الشيخ عليه في الشفاء باننا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخططين  
 غير متناه فغاية ما في السبب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم  
 منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد  
 على بعد تحته متناه الا بعد ر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد  
 ان يكون متناهي وهذا كما عدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل  
 مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على  
 مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وراشتهى احد بيان ان لا بد  
 من بعد غير متناه فليفرض على الخططين الذاهبين نقطتين متقابلتين  
 وليصل بينهما بخط يكون ورا زاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخططين  
 في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة  
 بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد  
 فهي موجودة فيما فوقه فلزم بان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير  
 متناهية بافعل متساوية فيكون ذلك البعد دما زيدا على البعد الاول  
 بما لانهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير  
 ساقط فان اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود  
 بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

نقطتان اخريان وليس بشي في حين ٨ تقاطع القطرين حدث اربع نقطة الانقسام كل من الخططين  
 يقسمين حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف اتصاف الدوائر يجتمع منه المركز قال  
 الشارح فالتلك حكم الشيخ بارتفاع التعذر على سبيل التميز بهذا التصور بالنظر الى جهة ارتفاع التعذر لانه



يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما يرتفع التعدد بحسب الوضع محذوراً على ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركيب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حل كلام الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب **﴿ ٥٨ ﴾** الوضع بان يكون تلك الاعداد

تمايزة وضعاً لئلا يمت كلامه ولم يرد عليه شيء لا ما اوردنا ولا ما اورد الشارح من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير فيها في قوله وان كان لكثرة متاهية منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله فاذا كان كل متاه يؤخذ منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقل ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره وكل عدد متاه يؤخذ منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال ضمير منها في الاول عائد الى الاحاد المتداول عليها بقوله فان الواحد والمتاهي موجودان فيهما ويحتمل قول الشارح تقريره كل عدد متاه من الكثرة على انه بيان لما حصل المعنى (قال المحقق كحات او حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام السمات بل يكفي فيه انضمام اربعة اشياء) آه اقول هذا انما هو قول جمهور المتكلمين واما النظام القائل بان كل جسم لابد ان يكون اجزائه غير متناهية فكيف يقول بهذا المحقق وان ارد ان يلمز عليه ان ذلك المؤلف جسم فبه نعم يلزم عليه ذلك لو اكتفى في تحقق الجسم بتحقيق الامتدادات الثلاث متلفعة سواء كانت متقاطعة على زوايا قوائم ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما

لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشترك على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما يزداد يزداد المقدار فلما زدادات الى ذير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يوفق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية الثالثة طرئاً ثم فرضنا بعداً آخر يزداد عليه بقدر ثم ابعاداً اخرى زيادة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزداد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية ويكون البعد يزداد الى ذير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزداد يزداد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعال فلا بد من بعد مشترك على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزداد عدد الابعاد يزداد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكن نسبة غير المتناهية الى المتناهية وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى او امتد الخطان الى غير النهاية تزايد الانفراج الى غير انتهائية فقد انحصر ذير المتناهية بين حاصرين انحصارا ظاهراً ثم سأل نفسه ان الحال انما يلزم من فرض اللاتناهية الابعاد مع فرض السابقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهية في الجائز استحالة السابقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فاما كان السابقين المذكورين ظاهراً فانما اذا قسمنا جسماً مستديراً كالكرة بستة اقسام متساوية ويخرج الخطوط الى غير انتهائية فينقسم ستة العالم بستة اقسام فكل خطين منها

**﴿ ٥٩ ﴾**

لوا شرط كون تلك الابعاد ولابد ان يكون متقاطعة على زوايا قوائم فلاثم على هذا المذهب وهو

الاكتفاء بتحقيق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزائاً ولا يحتاج الى اربعة على ما صرحوا به ففيما ذكره ارتكبا استندارك ايضا هذا اقول الحق ان يحصل كلام الشارح على انه لا يحتاج في حصول الجسم الى تحصيل الكميات

اولا باعتبار التأليف هن اجزاء ثلاثة ثم اعتبار التأليف هن تلك الكثرات بل يكفى تأليف واحدتين تلك الاجزاء  
في الجهات الثلاث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار لتحصل الجسم لاحاجة اليها قال  
الشارح وكان للشارح ٥٩ الفاضل الاول تقديم هذا التوجيه وبيان فساد ثم الاضراب عنه الى

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها اثلثة قائمة واذا فرضنا بعدا بينهما  
في اى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوى الساقين  
فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوى الاضلاع فقد  
ظهر ان كل انفراج بين الخطين اعما هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون  
متناهيان فمجموع السنته متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصاره ما لا يتناهي  
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة  
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية  
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم  
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ  
ادق واشمل لانه يكفى فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد  
ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنخرج الى  
شرح الشرح اما قوله (والثانية انه يجوز ان وجد بينهما ابعاد متزايدة  
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوى وعلى سبيل التناقص  
او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد ان نقول  
الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية  
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد  
وذلك البعد الذي وجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد  
الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية  
متناقصا لم يجب ان يكون البعد مشتقلا عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطأ  
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي ونزيد  
على البعد الاول حتى يكونا بعدا ثالثا ثم نصف نصف النصف ونزيد  
على البعد الثاني فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التنصيف الى غير النهاية  
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتقلا  
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان  
التزايد على سبيل التساوى فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان  
المثل موجود في التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان  
حاصرا له من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل  
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير  
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج

ما ذكره اول التوجيه كلامه لان الثاني  
اكثر فسادا واعلى ما يشهره كلام  
الحاكمات قال الشارح بل قصد  
يدين ان شيئا من الاجسام المتناهية  
المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اصلا  
اقول في هذا القصد فوايد اولها  
ان السلب الكلي اشد عندنا للايجاب  
الكلي الذي هو دعوى الخصم  
وثانيها انه يلزم منه ما هو مذهب  
الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل  
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية  
مع دال في التركيب من الاجزاء  
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه  
نأمل اذ به هذا الدليل وحده يمكن  
اثبت ما هو مذهب الحكماء بلا احتياج  
الى ما استدلل به على النظام لا يقال  
انه وان كان جاريا في نفي التركيب  
من الاجزاء الغير المتناهية فكن الشيخ  
لم يجزه فيه لانا نقول هذا الدليل  
على ما سيذكره الشارح انما اقام  
الشيخ على نفي دعوى الجمهور وهو  
كون كل جسم مركبا من اجزاء  
لا تجزى متساوية فهو وانما اجزاء  
في رفع الاجحاب الكلي فبالنظر الى  
الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء  
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجرائه  
في السلب الكلي وثالثها ما سيظهر  
فهند ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم  
المتصل قال الشارح لكتبتها كنسبة  
الاجزاء الى الاجزاء قسبة متناه الى متناه

اقول في تقريره انما ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب  
اسوق الكلام لانه لما ذكرناه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المقاهي الى المتناهي فاذا استثنى نقيض التالي ينبغي  
ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم قسبة الجسم الى الجسم قسبة متناه الى غير متناه لانهما

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التاليف لان نسبة الاحاد اليه الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه  
كلام الشيخ يحتاج الى عناية بظهور التأمل فتأمل (قال المحاكات بوجهين) أحدهما ان كان في قوله كان جسم) آه اقول الاظهر  
ان يقال مقصوده ان يحصل جسم فبني ان يحصل مقدا على اعتبار ﴿ ٦٠ ﴾ النسبة وفي توجيه الشارح

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية  
غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا  
كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصورا  
بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية  
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود  
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين  
من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق  
النسبة في زياد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية  
وعظم النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد  
المثل ظاهرا لم يحتاج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت  
فالامام زعم انها قضية موضوعية اية زيادات امكنت ومحمولها فيمكن  
ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد  
يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والاف يكون  
امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة  
من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها  
قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع  
مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والاف يكون امكان وقوع الابعاد  
بيانها نعم لا يتبين لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال  
والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفها  
على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل  
مجموع زيادات اى مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض  
فهى مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في  
بعد فلان اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع  
تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان  
كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات  
الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على  
جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير  
الامام يكون قوله لانه حشوا زائدا لا معلل للام ولان فايده ويمكن ان  
يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فايده فهو معلل لان

يصير الكلام فهم كذا دون توجيه الامام  
(قال المحاكات) فلابتحتاج الى  
ما يحصل الجسم ولا الى ما يتوقف  
عليه تجصل الجسم) من كون حجم  
الاشين ازيد من حجم الواحد اذ الشكل  
واحد حجم غير منقسم كما هو مذهبهم  
وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة  
النسبة متعوض بالنسبة بين الاعداد  
الان يختص بالنسبة بين المصادر  
وحيث يتوجه حديث الاعداد  
سند المقصود واما ان النسب لا بد ان  
يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير  
ملا للنسب اليه فالمراد الانضمام  
اليه بنفسه اولى الاخر المادية حتى  
يصح النسب بين الاعداد على تقدير  
اشتمالها على الجزء الصورى وحيث  
لا يكون مركبة من اعداد دونها  
وعلى تقدير عدم اشتمالها عليه وحيث  
لا فرق بين تقومها باعداد دونها  
وبين تقومها بنفس الواحد بل  
تلك العدة هذا واما قوله فلعل الغائنة  
اجماع الحجة كما ذكر ظاهره اشارة  
الى ما قرره في توجيه كلام للشيخ فان  
التصديعة انما تصير زومية اذا جعل  
التالى تحقيق الجسم لا كونه تنهى  
العدد وفيه انه لو حذف الجسم  
والتقى بالجسم وجعل الثانى تحقيقه  
بحصل المقصود والاظهر ان يقال  
على مذهب التكميل وان صح نسبة  
الخط الى السطح والسطح الى الجسم

لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان  
النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فايدته الابعاد الى الطريق الاخر للمناقضة  
على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفا في المناقضة قال الشارح انه لم يقل

في الثانية لا يجب تركيب الجسم أما قول هذا فماتوجه لوجه قول الشيخ الى ما لا يفصل على معنى ما لا ينقسم بوجه  
اي لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شأن الجزء الذي لا يجرى اما الوجه على  
معنى ما لا يفصل بالفعل ٦١ الى الاجزاء اي ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ

لا يفصل او الظاهر منه سلب فعلية  
الانفصال لا سلب امكانه وقابليته  
ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب  
امكان وجود جسم ليس لامتداد  
مقاصلا اذ من اظهر ان المراد سلب  
المفصلية بالفعل عن الجسم المفروض  
لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار  
حاصل كلام الشيخ حيث ان الجسم  
لا يجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية  
واما اشتغاله على مفاصل متناهية  
فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل  
غير قابلة للانقسام اصلا فلما مر من  
ابطال مذهب جمهور المتكلمين  
من انه ممتنع واما اذا كانت قابلة للانقسام  
فلازمة وان كان جائزا لكنه غير واجب  
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس  
منفصلا بالفعل والارز التسلسل  
ويلزم كون البعد المشتمل على الجميع  
غير متناهي القدر والامر الدائر بين  
المتع والممكن كان جائزا او واجبا  
ولا يمتنع وهذا بناء على ان الشيخ  
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على  
ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذي  
ذكره المحاكات بقوله فان قلت الثابت  
بانظر السابق ان الجسم ليس له  
مفصل بالفعل الى ما لا يفصل آه  
(قال المحاكات فما وجه  
العدول الى نفي الكل عن نفي كل) آه  
قال المحقق الشريف قدس سره

وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية  
لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات  
الغير المتناهية في بعد الا انه اذا تقسمين الاول منها مستدرك اذ يمكن  
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر  
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فالارز وجود بعد مشتمل  
على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك  
فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام  
محال آخر وحينئذ لا يتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب  
ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل  
على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه  
لولا يمكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك  
الزيادات الغير المتناهية في بعد واذ لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد  
لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد آخر  
فهو آخر الابعاد وحينئذ يتقطع الامتداد ان عنده وقد فرضنا غير  
متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا ينهيه محصورا بين  
حاصرين واليه اشار بقوله قتيبن انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين  
الامتدادين ونحذر المنع ان يقال لانم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات  
في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على  
كل واحد حكما على الكل المجموع فان قلت لولم يكن كل الزيادات  
في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فنقول  
لان لم انه اذ لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد  
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم  
السالبة الجزئية لا يقال اذ لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون  
شي منها في بعد او يكون بعضها في بعد بعضها لا يكون واما ما كان يصدق  
السالبة الجزئية لانا نقول لان لم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع  
واثبته لكل واحد فان كل واحد من الانساق يشهد هذا الرغيف  
ويسعد هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعمل كون  
جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى رد المنع بل عاله  
بكون كل واحد وكل مجموع في بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

من شاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد  
سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس سورا للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فعني  
الكلام يثبت ان لا شيء من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسام مطلقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها والمقال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما توهم المعارض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا قل من ان يكون احتمالا فيحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لاشي ٦٢ من الانقسامات بحاصل

في الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذي جعله الشيخ عنوانا لهذا قال الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحاكات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الاتصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومذهب الجمهور دفعا للايجابى الكلى الذى في قوة السلب الجزئى ولهذا قال والثانية جزئية اذا الجسم الذى ظن الجمهور انه ذو مفصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ما صرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفصل متناهية او غير متناهية اولا وذكر الشارح هناك واربعا كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبت اما الجسم المؤلف فيسبحي القول فيمدار شاء الله

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فيعلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلم يكن انى قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله والافىكون امكان وقوع الابعاد وما بعده من المخدمات حاجة اصلا ولسن ادرى كيف بين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد فان ينهها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادة في بعد آخر والا لكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالتع والرد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذا ذكره الشارح لا انطبق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان بوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهي خارجا من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فثبت ان يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهي وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وبشكل يعكس

❖ النقيض ❖

تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشاره لما اراد في هذا الفصل ابطال الراى

الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فلا يلزم بعد الابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفصل متناهية لان كل جسم مفرد كذلك نعم ما ذكره الشيخ يمكن اجراءه

في كل جسم مفرد حتى يثبت السلب الكلي الكثرة انما افاد الدليل صريحاً على رفع الاحتجاب الكلي واللازم منه صريحاً بالبطلان  
الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ وقد دفع اعتراض صاحب المحاكات بلام تكافؤ ما يخالف  
التوجيه الذي ذكره في قول **﴿ ٦٣ ﴾** الشيخ ليس يجب ان يكون وظاهر ايضا ان مراد الشيخ من الجسم

هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه  
فلا يحسن قوله قدس سره بلى يثبت  
ان بعض الاحسام مطلقاً غير منقسم  
بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره  
لانه ينتهي على ان يكون مراد الشيخ  
من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت  
انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد  
ما ذكره صاحب المحاكات لتوجيه  
جزئية النتيجة على ما قلناه ايضا لانه  
مبنى ايضا على الرعم المذكور وقال  
الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل  
اشائي هو ان الاجسام المتناهية  
الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان  
دلائل نفي الجزئية الذي لا يتجزى  
ينفي تركيب الجسم مطلقاً منها فان  
المحالات المذكورة في الفصل الاول  
لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء  
ايضا سواء كان الجسم متاهيا او غير متاه  
نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب  
انما يلزم في الاجسام المتناهية  
الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت  
الكلية فان ما علم ثبوته في الفصل  
الاول اولى مما علم في الفصل الثاني  
لانه قد فرغ عليه في الفصل الثالث  
فهو بالوضع والتسليم فيه اولى مما علم  
فيه ولا يقل من ان يكون مساويا له  
بل نقوله تركيب الجسم الغير المتناهي  
من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم  
تركيب الجسم المتناهي منها وبطلان  
اللازم يستلزم بطلان اللزوم

التقيض الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد  
الزيادات غير متناه فن الزياتات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد  
وحينئذ ينقطع الامتداد ان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد  
فهو وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي  
محسورا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات وآخر  
الابعاد وقد فرضنا غير متناهين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده  
من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا لثا واما الزم  
الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يثبت بعد تبين الخلفين الاولين  
فهو دال عليهما بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز  
ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة  
عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما ينشأ الا من فرض  
عدم تناهي الابعاد كانه قبل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد  
في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير  
المتناهية واللازم محال والمرزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان  
لا يحتاج الى اثبات مقدما لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة  
امتداد ان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل  
البرهان موضوعاً ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون  
كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
فرض ابتداء شروعه في الحجة وان قوله ولان كل زيادة كافية في تعليل توحد  
الى آخر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لازم ان لا يكون  
بعض الزيادات في بعد وقد صرحنا بهذا التعليل عبارة الشافعيان قوله  
فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اي لا يمكن الوجود بعد  
مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال  
وان كان لازما وان قوله فيصير العدد بين الامتدادين محدودا في التزايد  
تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للتزايد عليه امكان  
فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف  
على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر  
الابعاد فانه لو كانت فوفه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن  
وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبنى

ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور في هذا الموضوع انتهى اقول الشيخ قد اورد  
للقضية الاولى مهملات والشارح في صدد النكته في ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها كلية لانها الايقان بالمقامات  
البرهانية وما يدل على المهملات يدل على الكلية ولا يكتفي لذلك ان الفصل المقتضى بطلان تركيب الجسم من الاجزاء



الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركيب الجسم الغير المتناهي منها او كون ما ذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال  
مدن آخر يجري فيه لا يقدح في صحة النكتة المذكورة واما قوله بل نقول تركيب الجسم الغير المتناهي آه فتقول  
ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي ❖ ٦٤ ❖ الاجزاء والا فلا يحصل

الاجزاء الغير المتناهي من امرين  
متساويين متناهيين مع ان نصف  
الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان  
متناهيان جانب كان متناهي بالضرورة  
فتقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل  
التصنيف وليس له نصف اذا كان  
متناهيان من جانب وان اثبت بان العلة  
مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة  
الى حد فعلي تقدير التسليم كانت  
اتفاقية لازمية لان التالي لا يلزم  
من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة  
الى غير النهاية على ان لزومه منه  
ايضا محل نظر وتأمل ( قال المحاكات  
واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح )  
قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح  
انه لما ثبت ان كل جسم غير مشتمل  
على الاجزاء التي لا تجزى الغير  
المتناهية بل انما ثبت ان الجسم المتناهي  
كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض  
الاجسام اذا الجسم الغير المتناهي  
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا  
من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا  
والنظر الذي اورد غير وارد لما  
سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام  
غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية  
المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام  
متصل واحد لان كل جسم متناه  
اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا  
او اجزاء هي اجسام ولا اتصال  
بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي  
الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير  
متناهيين فاما ان يكون بهد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون واياما كان  
يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم  
من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات  
مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه بغير مشتمل  
عليه لان السلب الجزئي نقيض اليجاب الكلي لانقيض اليجاب الكل  
بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد  
يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض  
الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي  
من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة  
فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن  
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية  
ضرورة توقف امكان انفراجها كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى  
هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة  
احاطة الحد الواحد بالحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد  
الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد  
من الاستعانة باحد البرهانتين الاخرين اما برهان المسامته فانا اذا فرضنا  
كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه ونحرك الكرة  
حتى زالت الموازية الى المسامته فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة  
هي اول نقطة المسامته لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان  
الشرطية فلان المسامته ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة  
واما استحالة التالي فلو جهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير  
المتناهي اول نقطة المسامته تكون المسامته معها زاوية حادثة في المركز  
والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامته بزاوية اصغر منها قبل  
المسامته بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة  
والثاني ان المسامته مع اي نقطة تفرض يكون للحركة وكل حركة منقسمة  
الى غير النهاية فالمسامته ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها  
فا فرض اول نقطة المسامته لا يكون اول نقطة المسامته هذا خلف ونحن

اصلا نقول هذا القائل ذهل عن ان اشرح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها ❖ نقول ❖  
مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستغلا في جزئيتها على ما زعم هذا القائل المحقق ولم يكن  
ما ذكره في جواب النظر مذهبنا اذ لا يصح حينئذ قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتمل على

الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لانها لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت رفعها لايجاب الكلي لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

متناه آه على انه في لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لا يتجزى متناهية على ما فصلناه واقول في جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم يقع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تألف مما لا ينتهي اصلا والقضية الثانية لما كانت حاملة من رفع الابطحاج الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبالنظر الى اقامة الحجج واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت وان كان الدليل

نقول بارا. هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم نحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي آخر نقطة المسامطة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامطة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامطة فالمسامطة مع النقطة التي فوقها بعد المسامطة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامطة وكل سمت مسامطة فينبه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامطة بها فافرضناه آخر نقطة المسامطة لا يكون آخر نقطة المسامطة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامطة فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان هذا كرتي في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامطة او آخر نقطة المسامطة لان مسامطة القطر انما يكون بزاوية وحركة متقسمين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامطة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرها الثاني ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تنامي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامطة تحدث في المركز زاوية ويكون من ان المسامطة بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامطة ببعضها قبل المسامطة بأكملها فلا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامطات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر عندما الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامطة ببعض الزاوية قبل المسامطة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامطة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة بالافعل والشبهة انما وردت من وضع مبالغة مكان مبالغة ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

الذي ذكره الشيخ لا يبطال هذا ﴿ ٩ ﴾ المذهب يمكن اجراءه واقامته في السلب الكلي وحينئذ نقول النتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكونها احدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معاكبة كانت النتيجة ايضا جزئية لا محالة يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحينئذ لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لاننا نقول ارتداد ه الى الشكل الاول لا يكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحينئذ نقول لمدخل لجزئيتها في جزئية نتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكان

٦٦ ❀

فاجواب من الاول ان لزوم نقبض التالي لا يطل الملائمة فان لا ينتهى الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم التقيض عـ على اننا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامنة فاما ان يوجد اول نقطة المسامنة في الحد الغير المنتهى او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية وعن الاخيرين بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المنتهى للاولية بخلاف الخط المنتهى واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المنتهى مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متساويين احدهما زايد على الآخر بزراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالزراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولافان وجدت في مقابلة كل ذراع ذراع ساوي الجزء الكل والافا لتفاوت بينهما اما في جانب المنتهى وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متساويان على تقدير كونهما غير متساويين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متساويين من احد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اى خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متساويين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين وينتج تناسلهما بالتطبيق قوله ( اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني ) تقريره على محاذات الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحدا وحدودا وما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لا تحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حد ود فكالثلث فقد احاط به ضلعه اثنان وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم لهظة ما لم يتعين فحينئذ غير متعين وتحققى الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

لا شك ان جزئية المقدمات صان سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثانيا ايضا سببا لهما فاذا اجتمعا امكن الاستناد الى ابهاما ريدو ذلك كما استند صاحب المحاكمات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالشكل الآخر كانت النتيجة جزئية على انا نقول كلام الشارح لا يدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك مما لا يمكن اشتراح فيه ( قال المحاكمات لانا نقول لانم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل ) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثاني حلبة شبيهة بالنفصله فلا يتجه ايضا لهما والمعنى حينئذ انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية والملائمة سنفة وكذا البطلان التالي اقول على تقدير كون القضية الاولى مبهمة وكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي بنا ( قال المحاكمات لا يقال لنتيجة انما هي قول بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ ) قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك مناقضة فان القياس

المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ غير متناهية وكل جسم لا يشتمل على اجزاء ❀ وايضا ❀

لا تجزئ متناهية فالنتيجة بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ غير متناهية لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ متناهية وهي اعم مما يجمل به نتيجة اذا لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ غير متناهية صادقة على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتغال المذكور

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شأنه الجسم ذلك الاشتغال فيخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم منصفه  
بسلب الاشتغال على الاجزاء الغير المتجانسة والمتشابهة وبغير المتشابهة بحكم المقدمتين كان اللازم كلبية لاجزية اذ الحكم في المقدمتين  
على جميع افراد الجسم \* ٦٧ \* لا على البعض اقول السر في انتاج الشكل المذكور هو ان الاصفر والاكبر المتقيان

في الاوسط الذي هو موضوع لهما  
فاللازم من المقدمتين ان بعض طالاشتغل  
على اجزاء لا يتجزى غير متشابهة من الجسم  
لا يشتغل على اجزاء لا يتجزى متشابهة  
وما حمل الحكم في المقدمتين على جميع  
افراد الجسم مخالف لما صرح به الشارح  
( قال المحاكات فان اخل في الوهم  
والفرض ) قد اشار في شرح المقاصد الى  
الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين  
حيث قال الشارح جعل الانفصال  
مقسم الوجوه الثلاثة للقسم التي احدها  
الاخرى وجعل ما باختلاف الفرضين  
انفصالا في الخارج لا افتراقا وله اراد  
بالانفصال في الخارج الامتياز بوصفه  
خارجي لاحد قسامين في الخارج  
فصار حاصل كلام الشارح  
الانفصال اما بالقك والقطع اولا  
والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية  
او بمحض الوهم والفرض وحيث  
يؤول الى التقسيم الذي صوبه صاحب  
المحاكات يلزم اشتغال الجسم على  
اجزاء غير متشابهة بالفعل في الخارج اقول  
فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم  
لولا بقيد اختلاف العرضين باختلاف  
العرضين القارين اما اذا قيد به كافي اكثر  
نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا  
منه مبني على ما سيقرره من ان الفرق  
بين الاعراض القارة وغير القارة  
ضعف بحكم العقل بفساده وانت خير  
بان دعوى به عدم الفرق اولى بان  
يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان  
هذه البيان الذي ذكره في الملاحظات

وايضا ما احاط به حد واحدا وحدود هـ يصدق على المقدار والجسم  
الطبيعي لكنه اذا حقق ككان من الكيفيات المختصة بالكميات  
المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد وحدود وتعرض  
تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد والحدود به وهذا القيد احتراز  
عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للاجسام فانها  
هيئة لما احاط به حدا وحدود ولكن عروضها له لامن تلك الجهة  
بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه في الضرورة يكون مشكلا  
وفي قوله ( فين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ) اشارة  
الى دققة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان  
عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد والحدود متاخر لا محالة عن وجود  
ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحيد الانهائية الجسم واما بيان الثاني  
فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتفه مدخل  
فيه اولا يكون له مدخل اصلا لا يبحث او انفراد الامتداد عن المادة  
ولو احدها كان الشكل لازما له وحيث يكون لزوم الشكل اما نفس  
الامتداد او غيره فيكون الاقسام ثلاثة لامزيد عليها وهذه هي العبارة  
التي لو خط فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل  
لجسمية اما ان يكون لنفسها اولا ما يكون حالا فيها اولا ما يكون محلا لها  
اولا ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقضي  
لشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسمها في الشكل والمقدار  
وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية  
والتساوي في العلة وجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره  
لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقضيه نفس الجسمية  
لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن  
الزوال استحتم ان يكون علة لما تمتع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره  
يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او غيرها  
فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي  
تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية واسباب يجب ان يكون  
الحال في الجسمية طبيعة نوعية ولن كل لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما  
لجسمية يكون الجسمية مقضية له وهو مقضي للشكل فيكون الجسمية مقضية  
فيعدو المحال فقول المحال انما يلزم او كان الجسمية مقضية للشكل بذاتها واما اذا

لا يتم اجرائه في الموازات والمحاذات لان اجرائه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متشابهة يكون موازية ومحاذية  
للاجزاء المفروضة في الجسم المعين المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان لاختلاف المحاذات بالتسوية الى اجزاء فرضية  
بجسم آخر بوجوب القسمة في الخارج والفرق بين المحاذات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل لبس ضعيفا (فلما كانت الحركات المتعاقبة لا تفي في جواز اجتماع المتقابلين بل لابد من اختلاف الحثية التقيدية حتى تغاير المحل  
ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للتحلية مقدم ٦٨ على عرض العرض

المحال فلو كان الحثية التي بها يصلح المحل للتحلية هي قيام العرض لزوم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث انقسامه الى هذا النصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامه الى النصف الآخر محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض ان كانت بحسب الخارج كان المحلان المتمايزين في الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم في الخارج الانفصال الخارجى وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز في الخارج موجباتميز العرض في الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتمييز الخارجى قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التي ينصف بها الاشياء في الذهن فان اردت بالامتياز في الخارج انصاف المحل به في الخارج فمختار الشق الثاني ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض ليس في الخارج ايضا وان اردت كون المتصف به موجودا في الخارج فمختار الشق الاول ثم رد في قولك كان المحلان متمايزين في الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين في الخارج موجودين متمايزين لتمييز كل منهما عن الآخر بصفة الانفصال فلا نسلم له وهو ان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد انصبا

اقتضته بواسطة شئ آخر فلا يلزم منه المحال واثبت سلمناه ان الكلام في الشكل المعين كما ينبغي وهو غير ممنوع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلاثة لان لزوم الشكل الجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاو اما النفس الجسمية او غيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حثية اخرى فان الحثيات لا ينحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه قوله (هذا اول الاقسام) قد تبين ان لزوم الشكل اما للنفس الجسمية او للفاعل او للفاعل فتقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي مفردة عن المادة وما يكتف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجني وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيهها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض السادة فالعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالاصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقضية لشي من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل والبرودة تقتضى التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس بالانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافا ليقال المفروض ان ليس للمادة دخل في ثبوت الشكل لافي ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة مدخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفعل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور يل في انفعال المادة بمنوع لا بدله من يرها ان

هو وجود الكل سلمناه لكن لا يلزم تعددهما في الخارج اقول ويؤيده ما قال بعضهم من ان الاول والشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج مع انه يصير سببا لتمييز الشخص الخارجى وتبيينه ثم قال لا يقال اذا انجز الجزء والكل في الوجود كما قرره فليكن جيل احدهما على الآخر بل جيل

كل منهما على الكل صادقاً اذ معنى الجمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر لانقول معنى مطلق الجمل هو الاتحاد بوجه ما حتى اتحاد العارض بالعرض واتحاد العروض بالعارض واتحاد معروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد ﴿ ٦٩ ﴾ وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد لكنه المتعارف خصه ببعض

وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد على عمرو والقطن على الثلج ونحوهما متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلق بل مع عدم الامتياز في الاشارة الحسية وذلك مفقود في هذه الصور فلذلك لم يتعارف الجمل فيها اقول فيه بحث لان ما قلناه السائل وتقرر في المشهور في تعريف الجمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يجوز ان يكون تعريفاً لمطلق الجمل الشامل للمعارف وغيره والا لم يكن جامعاً وهو ظاهر فنتبين ان يكون تعريفاً للحمل المتعارف والسائل بين ايراده على هذا التعريف المشهور على ما قبل اذ معنى الجمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفي في الجمل المتعارف بل لابد من امر آخر اعتراف بتسليم الابرار على ما هو المشهور المقرر واقول في الجواب عنده ان الجزئية الفرضية من المتصل الواحد اعتباراً بين احدهما اعتباراً بكونه جزءاً متمسكاً عن الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون موجوداً في الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون مخولاً على الكل ضرورة صحة حمل الماهية على فردة ثم اجاب عن السؤال الاول بان الحمل من جملة ما يتوقف عليه تشخيص الحال لاعلا فاعلية لتشخيصه فلو

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وحينئذ تبين الحصر لان اختلاف المقادير اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلل وانكشاف واختلاف الاشكال على الشبهة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفصال فان قلت تعدد الاجسام ليس الاسباب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فقول الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل معنى عدم الانفصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المفصلة من شأنها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل جسمها واحداً كافي العنصر والقلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلاً وانفعالاً ولا يجوز ان يكون امر واحد منفصلاً وفاعلاً في الجسم امر ان يفصل ياحدهما ويفصل بالآخر والاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفصال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل ويفعل واحداً من جهتين بل هو مفقود بالنفس فانهما تفعل في العلويات ويفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادة لازم الثاني تساوي الاجسام فيما ينبع المقادير وهو هيئات النهاي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بانفصال او بالاتصال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات النهاي ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا لاجاب بان الفرق بينهما كما الفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلان سلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلقاً

فان تميز الحمل اضغف من تميز الحال لم يلزم منه محذور ( قال المحاكات واما الاعراض الغير السارية كالمهاسة والمخاضات ) اقول ان اراد بغير السارية في الجسم فبدر عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد بغير السارية في سطح الجسم ففيه ان المباشرة والمحاذات سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذات



والاولى ان يحمل القارة على غير الاضافية على ما يستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواصفة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقعة او مضافين كما يختلف المحاذيتان او موازيتان او مماسيتان تحدث في المقسوم اثنية قال الشارح وتعين الرابع الذي هو **مذهب الجمهور** اول

الثابت في سابق صريح على ما مر هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فثبتني للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية يدل على نفي تركيب شيء من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له تخن) هذا صريح في ان التبدل والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعماقه ايضا في دفع المناقشة التي ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا في نفس المقدار وايضا الاشكال في ان تخن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة في الحاليين واحدة فلا ردمع الاصفية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكات وهذا انما يتم لو ثبت) قال سيد المحققين لو ثبت ان القسمة اوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذ كان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهبول وبذلك عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي وبذلك

الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لاننا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريضان بين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والتزايد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الشكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الشكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل جزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد ساوي اكبر كبر منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية بنفي لازمهما وهو تساويهما في اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح في جواب الدفء من المادة بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصير كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بلكة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهها على ترتيبها في نفس الامر ودفعنا لتوهم من عسى بان يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقضى الجمعية شكل الكرة ويكون جمع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان يشابه شكل الشكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الشكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغيرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه فرع على المادة قال لازم شيء واحد بالحقيقة ويلزم

عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك تشابه هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقاءه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما في جميع الاجسام فلا يبعد ادعاء صحته في بعض الاجسام الرطبة وهذا يكتفي في الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

التعليمي في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال شخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي وبزواله حينئذ ﴿ ٧١ ﴾ يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم

انفصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو ممنوع بل من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الاراد على اثبات الجسم التعليمي بالتحلل والتكاثف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور بدون ازدياد الجسم المفردو ذلك لان ازدياد الجسم انما هو بازدياد الاجزاء اما مقدارا او عددا وههنا لا يتصور الثاني فتمين الاول (قال المحكيان في كل جهة ينتهي بعرض السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح و اذا انتهى في جهتين بعرض الخط كما لمسح و اذا انتهى في ثلاث بعرض النقطة كالنحر وط المستدير ولا يعد ان يبدل الجسم في الصورتين انما ينتهي بالسطح اولا وبالذات وانما ينتهي بالخط او النقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى في جهة واحدة و اذا انتهى في جهتين معا كما شكل الابلنجي والبيضي ولا ينشأ الا بالنقطة فاذعم بعض المحققين من ان انتهائه السطح الى الخط لازم كانهما الجسم الى السطح فلهذا (قال المحكيان وفيه منع لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية) اقول

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه بالوزنم الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخله المادة وذلك لا يتناقى توقف تغيرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الجسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله (والفاضل الشارح) قال الامام لوازم الشكل لامتناد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتناد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان مقتضى المقادير نفس الامتناد يلزم استوائها في المقادير واعتراض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للتعريف موقوف على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخله المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعتراض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المنع فان الاجسام المركبة بسابطها باقية فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بامرهما مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

لمتقرر انما ان الجسم التعليمي لما امتد في الجهات الثلاث فاذا ارتفع منها جهة تبق امتداده في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية فبالضرورة يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحالهما قبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

في انقسام الخط الى غير النهاية وكان في قول الشارح التي ينهي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا فأمل (قال المحاكات  
واقصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القايم بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور  
ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصل الامر فحين ان يكون ٧٢ على نحو قولها

الاجسام في الجهات الثلاث فيتحقق  
هناك سطوح وتحقق السطوح  
يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة  
وكذا الكلام في اتصال الخط فتأمل  
(قال المحاكات واما لم يصرح باللازمة  
فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال  
الجسم) يرد عليه قدس سره ان عدم  
العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح  
باستعلام احوالها من حال الجسم  
يقضي ايضا ان لا يجعل معلوم  
الاحوال من حاله بطريق الاولى  
اقول يمكن ان يقال مراد الشارح  
انه لم يكف السابق في استعلام حال  
المقادير بل لابد من الدليل على  
وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم  
يصرح بالاستعلام ولا ينبغي له بيان  
ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على  
وجودها من الموضع الايق به بل اكتفى  
بانعروض به والابناء اليه ليعلم تحقيقه  
وتصريحه في الموضع الايق به  
واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما  
في الجملة ولو في الخيال كافيافي الاستعلام  
المذكور ولا حاجة الى البرهان  
على وجودهما في الخارج في هذا  
الاستعلام لان تقسيم الحركة بمعنى  
القطع والزمان الذي ينطبق عليها  
الى الاجزاء من ابين الاشياء ولا  
حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود  
الحركة التوسيطية والزمان بمعنى  
الآن السائلة فلهذا صرح بالاستعلام

شكل الكرة على مقدار واحد معين فتقول الاختلاف غير واقع في الشكل  
بل في المقدار وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه والجواب اننا نختار ان المراد  
الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة  
في جميع الاجسام والمانع منها فان ما فرض مانعا اما ان يعطى اختلاف  
الشكل اولاً فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف  
الشكل فهو مادي وقد نهضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع  
عن حصول شكل الكرة للركب وهو من العوارض المادية واليه اشار  
بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا لجمع العوارض المادية كالبساطة  
والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والزامه يوجب  
ان يكون لجمع الاجسام شكل الكرة ولبس كذلك ضرورة ان بعض  
اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع  
الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل  
ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورد على الشق الاول  
من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك جميع  
الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لانه لا  
استواء الاشكال على مقدار معين فالحال اللازم في هذا القسم ليس امورا  
متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد  
منها يحتاج براسه وثانيتها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم  
مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان  
الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عليه بان الجسم البسيط لما كان  
في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف  
الاعراض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي  
لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض  
فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل  
الكل والجزء وان كان في الجسم الذي يفرض فيه ذلك فان انفصل ذلك  
الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملقزم فان الشكل الطبيعي  
للقطرة كما للجزء وان لم يتفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض  
او الوهم فحصول شكل الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع  
من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا متصلا به وعدم حصول

ههنا وبما قررنا يدفع ما اورد بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بهد العلم ذلك  
باحتمال الجسم على العلم بوجودها كذلك في الحركة والزمان ان لم يثبت بعد فلا تتم لكيفية تخصيص احدهما بالآخر  
دون الآخر قال الشارح فاذا في الحركة موافقة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا بد من ذلك ان الطبع السابق المذكور

لا يدل الأعلى ان الحركة والزمان لابدان لا ينهي القسم فيهما الآن الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لابد من موافقة بينهما  
في هذا المعنى وامانه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلا بد ان يكون الاخر ايضا  
كذلك فغلب لازم الانطوائى . ٧٣٠ فلا يفرع قوله فاذن الأعلى ما سبقه فاللازم في الحركة والزمان

ان لا يكونا امر كنهين اجزاء غير قابلة  
للاقسام متناهية واللازم الانتهاء  
في القسمة واما عدم تركبهما  
من اجزاء لا يجزى غير متناهية  
فلا يلزم قلت يمكن بيانه بوجهين  
احدهما انه قد مر الاشارة الى ان  
ازدياد الجسم بسبب ازدياد الاجزاء  
فلو كانت الاجزاء غير متناهية  
ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون  
الجسم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق  
على المقدير المتناهي وثانيهما  
انه اذا تحقق في احد المنطوقين اجزاء  
لا يجزى بالفعل فلا شك انه يتحقق  
وسط وترتيب حتى يحصل الجسم فيتحقق  
فيه اجزاء متناهية فلا بد في الاخر  
ايضا اجزاء متناهية وان كانت  
بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم  
تركب الجسم الطبيعي من اجزاء  
لا يجزى بالفعل يدل على تحقق  
الاجزاء الغير المنقسمة اصلا فيه اذا  
كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون  
وهية وكذا في السطح والخط ولهذا  
قالوا لا يمكن قوهم نقطتين في خط الا  
وبينهما قدر من الخط وكذا لا يمكن  
قوهم خطين في السطح الا وقوهم  
بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة  
والزمان ( قال بالمساحات والكمية  
المتصلة اصطلاحا ) قيد المحقق  
الشريف قدس سره المتصل بالفار  
الذات احترازا عن الزمان وهذا

ذلك الشكل الجبره بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء  
لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساو بهما  
في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز  
الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف  
لاو الانقسام والكلية والجزئية من عوارض الملة وقد جردنا اقتضاء  
الجسمية عنها واليه اوما بقوله نوهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام  
والالتزام والكلية والجزئية منفلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام  
واما قوله ثم امن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات  
العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم  
الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما عترض على الاخيرين  
فان حاصل اعتراضه عليهما تجوز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع  
بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لم يكن ذلك بسبب فاعل آه  
لما بطل القسم الاول وهو ان يكون الزوم لذات الجسمية شرع في القسم  
الثاني وهو ان يكون الزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد  
الجسمي بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسمي  
قابلا للاشكال من غيره مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه  
قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال  
المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعدد ما لا يتصور  
الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد  
قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلته الهيولى وانه محال وبالجملة  
اختلاف الامتداد لانه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال  
من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال  
كان قابلا للفصل والوصل فان الشيعة قابلة الاشكال من غير طريان  
الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين  
بل لزوم احد الامرين وهو لما قيل الانفصال او قبول الانفعال  
فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال  
بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسميا واحدا لم يختلف  
في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال قوله  
( واعلم انه الزم المنطوق ) المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

مبنى على ظاهر لفظ الشرح حيث ١٠ قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تناول الجسم  
والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة مجهول على المعنى القهوى وانه مجاز للمعنى  
الاصطلاحي ( قال المساحات على حشومابين السطوح ) قال قدس سره قبل ينقض تنص الكرة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ماقرر في غير هذا الفن ان اللام قد يطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهي سيطله ومادة النقض لا بد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكات يكون الشيء حشوا بين السطوح) قال قدس سره ﴿ ٧٤ ﴾ اى كون الجسم التعليمي

ذا نحن بين السطوح يعنى اراد بالحشو معنى ذا نحن وهو الفصل للجسم التعليمي والمراد بان نحن هو العمق فلا دور والفرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشوا بما ذكرنا بل جعل على الجسم التعليمي اصدار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهر (قال المحاكات والمتصل ذوالاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه آنفا كان تحليل المتصل الى ذى الاتصال غيره ظورا اليه والمعنى الاشتقائي غير ملحوظ حينئذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقديما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ما تقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتعبية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فتسمى الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقائي ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) قول في دهنوى

واقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا الاشكال وقابلا لهما محردا عن المادة وكلاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذى ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثانى والقسم الاول في لزوم المحالات الثبوتية فلا فائدة في التقسيم بل يكفى ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة ولا يكون والثانى باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثانى ان النقض المذكور في الفصل الاخير لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء سيما في الشكل اما يلزم للاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثانى لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التبيين على هذه الدقيقة واما عن الثانى فبان لنقض على جهة الفاعل لاعلى جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا ولم يتخرج

المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اى مقدار الجسم المتركب يصدق عليه المقدار اذا المعنى الجنسى كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق التبعيل بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا فعنه لا يصدق عليه انه ذواجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لا يشتمل على الاجزاء لا الفعل اصلا لان المتصل

بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فاذا ذكره بعض المحققين من ان ما كاهما واحداً لكون الشيء ذا اجزاء بالقوة ماله كونه متصلاً واحداً اذ لو لم يكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل في قول الشيخ مقداراً نحن متصلاً ٧٥ اما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحينئذ لا يلزم التكرار في ذكر

المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاصطلاحي فلا حاجة الى الاعتذار كقديم التخين على المتصل على انه يتوجه على ما ذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم في التعريف ان الاعرف بحسب التصور يقدم في التعريف والا عرفة ههنا اثماً هو من حيث التصديق اللهم الا ان يقال المراد انه كما ان الاعرف تصور يقدم في باب التعريف كذلك في مقام الاستدلال يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق (قال المحسّنات لانا نقول للمتصل الاول في جميع الاعراض فالحكم بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعمل ان الاشتراك في امر داخل فهما وداخل في المتصل الاول ايضا امر غير خارج عن المتصل الاول والمتصلين وله اختصاص بالمتصل الاول والمتصلين لا يشترك فيهما غيرها وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال بالضرورة من غاقل يحكم بان المتصل الواحد اذا صار بعضهم جزءاً من الحيوان وبعض الآخر منه جزءاً للنبات مثلاً كان الشخص الاول بعينه باقياً وما بقية على ذلك ان الشخص الاول المتصل لا يشك في ان له شخصاً واحداً انه متاز عن جميع ما يغاير وحين الانفصال حدث شخصان يمتاز كل منهما عن الآخر بشخصه الخاص به ومعلوم ان

الى تنامي الابعاد ولزوم الشكل والالى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهوى اتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال او الانفعال من غير الهوى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمدخلة الهوى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فاذا ذكره لا يدل الاعلى ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بل بمدخلة الهوى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمدخلة الهوى قوله (اولئك تقول هذا نقض اجالى توجيهم) ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخرى فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة الفلك وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوى في المقتضى يوجب التساوى في المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوى الجزء والكلى في الشكل وقوله في اشياء اخرى تنبيه على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كونه وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه المنفصلة لا تتوسط واما قيد الجزء بالفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزءه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزئة اما تفرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذکر لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق وهو الفلك اولا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والافعال فرض وقسم الشيء كيف يكون اعم منه لا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكوك لما كان من لوازم الوجود فاذا افترضه طبيعة لم تقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كايته فانه لما حكم

التشخص الواحد كان مشتركاً بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية له كما اوجدوا الواحد المشترك بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لا من حيث هي اجزاء مقادير للشكل بل من حيث الاتحاد معه وحينئذ نقول لو كان النصف الوجود فيه بالفعل منه هو الذي كان متصلاً واحداً بالكل ومشتخصاً بشخصه فلا يحتاجوا ان لا يبقى تشخصه



الذي كان معين الاتصال فيلزم الاعداد بالمرّة وان يفيّ لزم اجتماع الشخصين في ذلك النصف احدهما مشترك بينة وبين النصف الاخر وبين الكل والاخر لما يمتاز منهما واجتماع الشخصين بالذات في شيء واحد خلاف البديهة وان كان يجوز اجتماع الشخص بالذات والشخص بالعرض **٧٦** كما قالوا في الهبولي

بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام ايها في الشكل اورد النقص عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لا يميز شيء عن شيء في الوهم المراد ههنا فاننا بينا ان الفرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مساويا لمشاركه في الشكل في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلان سلم انه لا يكون مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر **قوله** ( فنقول لك حاصل الجواب ان الآثار كما يختلف باختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل وفعل الشكل في جزء الفلك وكاه وان كان واحدا الا ان مادي الكل والجزء مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقضى للشكل فانه لا اختلاف فيه لافي الفاعل ولا في القابل قال الشارح وتفريره الفرق على الاجمال ان للقدار والشكل في الفلك قابلا وقاعلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجربة لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجربة والقابل للتجربة ليس الامادة واما الفاعل فهو ان الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوي جزء الفلك وكاه في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امكن ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الاملاك الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي وامثال له في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على مسند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا **وكلا** في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقص كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقضى الطبيعة النوعية كما ان شكله كذلك فارد ان يثبت على التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل قائل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

منشخصة بدانها ولم يندم ذلك الشخص حين الانفصال وانما انعدم الشخص الاتصال الذي كان لها من قبل الصورة الجسمية بالعرض على ان الشخص المشترك غير معقول لان الشخص مقتضاه التوحد وعدم الشركة وايضا قد تقرر ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الشخص والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلي المتصل شخصاً جزئياً لان شخصه لا يميزه عن جزئه الحادث لاشتراكه بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة الجسمية لاشتراكها بين افرادها وعدم اختصاصها بالتصل الاول وبالتصلين الحادثين ولا الصورة النوعية لذلك بعينه ففي ان يكون الاشتراك في انه داخل مختص بالتصل الاول وهذين التصلين وهو الهبولي فان قلت ليس المشترك الامامية الهبولي وهي مشتركة بين سائر افراد هذا النوع كالصورة الجسمية النوعية قلت بل شخص الهبولي ايضا مشترك لان الانفصال لا ينفى شخصية الهبولي على ما سبق فان قلت قد تقرر عندهم ان هبولي العناصر شخص واحد ولا يكون الاشتراك فيه اشتراكا في امر مختص بالتصل الاول وبالتصلين قلت الهبولي فيها وان كان شخصا واحدا لكن قد تخصصت بالامراض المتعاقبة

عليها فالخصّة عن الاولى الموجودة في التصل الاول المختصة بالامراض المتعاقبة محفوظة باقية **تساوى** في التصلين ومشاركة بينة وبين بينهما ومخصصة للتصلين بالتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك في الصورة قلت يبعد الانفصال لما زال شخصية الصورة زالى الخصّة المعينة الموجودة في ذلك الشخص وهذا بخلاف الهبولي

اذ لم ينعدم شخصيتها بالانفصال فلم ينعدم الحصة المعنية فيه فاعلم فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم شخص المتصل  
الاول الى شخص المتصل الاول الى شخصين هذين المتصلين ولم ينعدم بل انما زوال وحدته محال يكون خولك يحدث  
بعد الاتصال شخصان ٧٧ لم يكونا موجودين قبله ولا لم يكونا متصلا ما فرضناه متصلا منظور

فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين  
موجودتين الاتصال دون وصف  
الاثنيتي قلت حينئذ نقل الكلام الى  
هذين الشخصين ونقول لو كانا  
موجودين في المتصل الاول بصفة  
الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل  
اذ وجود الاجزاء بالفعل ينافي الوحدة  
الاتصال وان كانا موجودين فيه  
بصفة الكثرة لم يكونا متصلا ما فرضناه  
متصلا على ان في كلام الفارابي ان  
وجود الشيء وشخصه ووحدته  
كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة  
وبقاء الوجود الشخص (قال  
المحاكات كما يقول به العظيم افلاطون  
اقول المستفاد منه ان افلاطون  
ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا  
في القدرح في دليل اثبات الهيولى  
منع المقدمة القابلة ان بعد طريان  
الانفصال لا ينعدم الجسم بالرة بل لا بد  
من بقاء امر مشترك في الحالين والمفهوم  
من كلام الشارح على ما سيجي منع  
المقدمة القابلة ان بعد طريان  
الانفصال لا يبقى تلك الهوية  
الاتصالية حيث قال واعلم ان الهم  
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون  
الاتصال والانفصال عرضين  
متعاقبين على شيء واحد موضوع  
لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهم  
لمشككين نقول هذا التوجيه مع اشتماله  
على المصادرة اذ كون الجسم التعليمي

تساوى جزمه الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويها  
فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار  
والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويها في الشكل فنقول المادة  
وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكاين لكنها مانعة عن وجوب التساوي  
ضرورية انا اذا فرضنا جزأ مضملا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا  
القدر كاف في دفع النقص واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل  
للفلك لاعتقاده لا يستلزم ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها  
الحسمية لا اشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت  
تلك الحسمية النوعية المعنية بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد  
الشكل والمقدار الى الصورة من النوعية ما خذها فلما وجب لهيولى الفلك  
بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب  
ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له  
بعد حصول صورة الكل وقد صبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد  
بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المقدار الذاتي منها على اختلاف  
تفسير الطائفة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يكرر صورة الكل  
فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض  
بعد ذلك جزمه الكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول  
صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل  
والنسخة الثانية ان يحدف صورة الكل ثانيا ويضمر هو في لا يكون حتى  
يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض  
جزأ او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النسخة الاولى لانها ادل  
على المراد واظهر وبما يقال كان للشارح نسخة مرفوعة على الشيخ واعلم  
ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء  
في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارض ومانع وسبب  
اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض الجزئية واما  
المانع فهو حصول الجزئية بعد حصول الكل واما للسبب فهو مقارنة المادة  
فلا عارض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزئ حادثا  
بعد تقدير الكل ونشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل  
بشكله فلا جرم اختلاف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

مبدأ فصل للطائفة اتما ثبت بعد مغايته للطائفة اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على  
ما حله صاحب المحاكات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمي وحاصله ان الجسم التعليمي ليس جوهرها بل عرضا  
ويكون هذا لا بد لا بد على مغايرة الجسم التعليمي للطائفة ويكون قوله كونه شيئا من شئ الى آخره دليلا آخر ونقريه

ان كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بجهوهيته التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبداء فصله ومبدأ الفصل يكون مغايراً للنوع والوجه الاول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه والوجه الثاني لا يدل عليه لان مبدأ الفصل لا يكون خارجاً عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة ❦ ٧٨ ❦ يكفي لصحیح قول الشيخ ان

لجسم مقداراً تختصاً منصلاً كما انه صح قولنا للبيت جداران نعم بقي الكلام في ان مبدأ الفصل لما كان داخلاً في حقيقة النوع فليزم كون الجسم التعليمي داخلاً في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك ويبقى النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فأمل (قال المحاكات المأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهر قال بعض المحققين ان تعلم ان الفعول للصناعة العلوم من هذا القليل كالناطق للانسان والنامي والحساس والمتحرك بالارادة للمجربون فليكون القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول فيه بحث لا مولوجل الفصل ههنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي بل ماهو من آثار الحقيقي الفصل لا يلزم ان يكون مغايراً للنوع (قال المحاكات وايضا فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو من آثار الحقيقي الجواب عنه وهو ان القابل للابعد وذو الجسم التعليمي متحدان بالمال اذ للقابل للابعد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وذو الجسم التعليمي ذو المقدار الذاهب في الجهات الثلاث واتحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكات علمنا تبدل الاشكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الامنع واحدد ذكره صاحب

المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الشكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالشكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالشكل مادام جزءاً ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس وئاخر الجزء دخلاً في المنع وجعل الامام المعارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقنضي لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد لمعارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا المعارض اعني كونه جزءاً لذلك الشكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة التجزئية بها يكن كلمة الواو بين المعارض والمانع تقنضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لمعارض بعد ذلك جزءاً مالا للكل كونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل تصریح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والالكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته ففسرنا لشارح اوفق الكلام الشيخ ان السؤال وارد عليه قوله (واما المقدار لو انفرد فقد بان) ان اخلا في الكل والجزء مقداراً وشكلاً انما عرض للفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم تصور فيها الكمية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الحسية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تنبع ذلك بخلافه الجزء ايا، فظهر الفرق وقال للامام معنى الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكناً الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكلمه وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الحسية القائمة لا في المادة فقد جمل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

❦ ايراد ❦ المحاكات واما الذي ذكره هذا المحقق فقد عرفت جوابه قال المحاكات وهذا ايضا بناء على ان قد تميد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية او ذهنية قد تعرض في وقت دون وقت ويثبت يكون

قد لا فائدة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الانى او كما يقول الجسم قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا والوجود قد يحمل وقد يحمل رابطة والقدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة ويؤيده ما قالوا ان قد يكون ﴿ ٧٩ ﴾ وقد لا يكون سور الجزئية في الشرطية وجزئية الشرطية الجزئية

الافاضة واعلم ان الشارح جعل الكلام في قوة حكيمين واليه اشار بان الانفصال اعم وحاصل ايراده ان فائدة قد لا يكون في الحكم الاول في دفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل الامام جعل العطف مقدما على اسناد قد يعرض وتعلق كلمة قدمها فحينئذ يكفي جزئية مجموع الحكمين ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر ( قال المحاكات و خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام لما كان حديث قوة الانفصال للنية على الفائدة على ما ذهب اليه الشارح لالتيم الدليل على ما ذهب اليه الامام لم يعرض في بيان خلاصة الدليل له اقول في تقرير برهان اثبات الهوى على وجه يتدفع به الشكوك والا وهام ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء والهواء مثلا اذا قسم وانفصل الى حامين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال شخصان من الماهيات يكونان موجودين حين الاتصال والالم يكن ما فرضناه متصلا متصلا ههنا خلف وذلك لان المراد بالمتصل ما لا جزئه بالفعل ومن المعلوم بالبدية ان نسبة هذين المتصلين الى المتصل الواحد الذي كان قبل الانفصال ليس متعلقتين بهما الى سائر اجزاء الاجسام الواقعة لهما بالواقع بل البديهة يحكم بان هذين المتصلين لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس

ايراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حل غيرها على الصورة الفاعلية والا مكان والقوة على المادة القابلة فشيءه اطبق على المتن قوله ( واعترض الفاضل الشارح ) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد او اقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام والكل والجزء في جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فنقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا اختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا لكن الامام اطبق فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة بجزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم تكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها التقدمه وان كانا شيئا واحدا في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الشاكي كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والالم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في المساديات لافى المادة قوله ( تنبيه هذا الحامل المطلوب ) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

بجرد الاتفاق في النوع المشتركين جميع افراد النوع وليس ذلك مجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المتصلان بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شيء في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امرا خارجيا عارضا له بل يعلم بالضرورة ان لها مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

المشككين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال ولعله اراد بذوات الاجزاء المحصص المعينة المخصصة بالاعراض المختلفة للاشخاص المعدودة والالم يكن منفصلا ولا ماهية النوعية والالم يكن نسبة التحمل ٨٠ الاول الى المتصلين اولي

من نسبة الى سائر الافراد وانت بما قررنا علمت خال الجميع ( قال النجاشي ) فقول لان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم التحمل الواحد توضيحه ان يقال ان الهوى تشخص بالذوات يتنازه عن ماعداها الان الهوى في العناصر شخص واحد عندهم بدائل الانقلاب لكنها مخصصة والموجود في كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فعادة هذا الجسم مغايرة لمادة ذلك باعتبار الشخص الذي كان بالعرض هذا الشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التي كان ذلك الشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والشخص الذي كان لها عند الاتصال تبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما الشخص الذي كان لها بالذات فلم يزل بطريقتي الانفصال والاتصال وهو الشخص الهوى المنصري الذي به يتنازه الهوى المنصري عن الهوى انما يكون الهوى المنصري نوعها منحصرا في شخص واما باعتبار الشخص الذي كان لها بالذات فعادة هذين مادتين وتظهر ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف لونها مثلا في هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الشخصية تشخص

ان الصورة ذات وضع بالذات والهوى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متغيرة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا بالذات لباواسطة الهوى واما الهوى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحصنة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة ولاجل ان ملا حظة التصورات كافية في التصديق بالاطلو بين سمي الفصل بالتنبيه والشخ لم ينه على المطالب الاول بل ينه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهوان الهوى لو كانت ذات وضع بالذات فلما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هوى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطوعاً لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلاً فلا يكون مشار اليها بالذات هذا خلف فاللازمة بين وضع الهوى وجسميتها بانها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتعريف بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسماً لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكره بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجواهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في ادى النظر الاياها ويدين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهوى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث المقواة وهي هيئة مطلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اى مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارح ان لما كان البرهان على امتناع

بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث ان اجزاء مغايرة ولكل واحد منها نحو بقين ٨١ انفكك ٨٢ يتنازه عن الاجزاء الاخرى وهو الذي كان له من قبل اللون المخصوص المتنازه فهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مقار للجزء الاخر منه باعتبار الشخص الذي كان له من قبل العرض الخال وعينه باعتبار الشخص الذي كان له



مادته ان كان غير مادته ان آراء العينية باعتبار الشخص الذاتي فمختار الاول فيلزم ان يكون شي واحد بالشخص  
موجودين في جزئين موصوفين بحسين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بميته في كل واحد من الطرفين واما ان يكون  
بعضه وحصة منه في محل وموصوفا ٨١ بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما

في اجزاء المتصل المتون بالوان مختلفة  
على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار  
الشخص بالمرض فامر لا على ما  
قال المحاككس فان قلت  
ما تقولون في الهوى نحن نقول  
بعينية في الصورة الجسمية  
وما تقولون في الصورة الجسمية  
نقول في الجسم التعليمي فنقول  
الانفصال انما بعدم الجسم التعليمي  
دون الصورة الجسمية بان يكون  
للصورة تشخص بالذات لا يزول به  
الانفصال ولها تشخص بالمرض  
بعدم به قلت من المعلوم بالضرورة ان لما  
الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا  
الجزء منه مغاير للجزء الاخر بالشخص  
الذاتي دون المرض لا يشك عاقل  
في ان هذا المتغير بالذات المحسوس  
وبذلك المتغير بالذات وهذا بخلاف  
الهوى لانها ليست بمحسوسة ولا  
متغير بالذات وانما هي ثابتة بوجودها  
بالدليل والدليل انتم لدل على وجود  
موجود كان جميع صفات الصور الجسمية  
لها عرض واما الصورة المحسوسة المعلوم  
وجودها بالضرورة فاعلم ان الغاية  
بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاككس  
وتقريره حسب ما ذكره) من اخذ  
القوة وحذف المقدمات المستدركة  
واطلاق المتصل على الصورة  
الجسمية باعتبار انه ملزومة للجسم  
التعليمي على ما مر مع حل الانفصال  
على الصورة الجسمية على ما يدل عليه

اذ كان الهوى عن الصورة ان الهوى لو انعكست عن الصورة كانت  
امادات وضع او غير ذات وضع والقسمان اطلاقا وزد هذا الفصل  
ليان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع  
الهوى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهوى الجسمية  
ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهوى انما هو من الصورة لان الهوى  
لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذا الهوى المجردة عن الصورة  
لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون  
جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى  
اشارة الى نقطتها ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة  
فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان  
مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخر فافرض مقطعا لا يكون مقطعا  
وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير  
منقسم انعكست تلك الموجه الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع  
الاشارة ثبت ان الهوى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم  
في جهة اخرى فهي نقطة والافان انقسمت في جهتين فهي السطح  
والانفصال ونقول اذا كانت الهوى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة  
في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط  
او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة  
والخط والسطح بالهوى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح  
ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان بمغايرتها لمغايرتها  
وقد امكنها مغايرتها فلو كانت مغايرة لمغايرتها فكانت منقسمة في الجهة  
التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحال  
لا بد ان كون جوهرها والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح  
والخط وبين النقطة وهو ظاهر واقل ان قول المراد بذات الوضع  
في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز  
ان يكون الهوى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها  
ولام الصورة لـ من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق  
فالدليل لم يدل على بطلانها لاننا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع  
الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع فالبذات

كلاما شارح حيث قال ولو قيل ١١ الاتصال لكن الشيء قابلا لتفله لا يخلو عن جزاءه لان الاتصال  
الماخوذ في المتصل حينئذ كان يعني الجسم التعليمي فلا يلزم آخر الكلام والمظهر ان اتصال الجسم التعليمي  
حتى يلازم حل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير المتصل والاتصال جعما



على ما هو الظاهر من كلام الشيخ و يؤيده ما يورد في بعض النسخ من لفظه الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ما حله الشارح ( قال المحاكات بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا ) وحيث لا بد من حمل النصل بالذات على ما يتناول الصورة والجسم التعليمي ايضا على ما ينبغي والفرف بين العروض ٨٢ \* والقبول بناء على ان

العروض في اللفظ بمعنى الطرفين والاحوال الطارئة لا يجب ايجاعها مع المحل ( قال المحاكات فيها ما شافاه اما من جهة ان الانفصال مغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو الملامم الجواب الذي ذكره ) يقول ان هذا الجواب لا يصح عن جانب الامام لانه صريح من ان الانفصال عدمي لا يقتضي محلا وانه لا يتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية فلو فسر الاتصال بوجود الانصاليين لكان يتم الدليل فلا حاجة الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير اما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واعداد الملكات لا بد لها من محل فن قيل المماشات مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود بما قررنا بندق ما ذكره بعض المحققين بان هذا لا يصح توجيه الكلام للشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كسائر اعدام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما ( قال المحاكات وانت خير بانها لا يتم لو كان القبول هو النصل بقلته ) اقول الظاهر

فان جميع الاعراض الجسمانية اسارية في الهوى الجسمية منقصة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل الا على ان الهوى المجردة لا وضع لها في حيد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهوى المجردة وضع اصيلا فلان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع بل قد لا يكون ذات وضع باخبر ويمكن ان يجاب عنها بان الهوى لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهوى وضع في حيد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حيد ذاته لم تكن الهوى ذات وضع اصلا وحيث ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة او خبرها في جسمية فلا يكون الهوى مجردة هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ كما يدل على ان الهوى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حيد نفسه مقطع منتهى اشارة مستند رك على هذا التوجيه اذ يعني ان يقال لو كانت الهوى ذات وضع وغير منقصة فلما ان لا يكون منقصة البنية فهي النقطه او يكون منقصة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهوى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسمه فاما يتبين منه لو انعكست الموجبة الكلية كنفها وان بين بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوز كما فعله الشارح فذلك المقدمة مستندة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتزان الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهوى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهوى المقارنة من جهة الصورة فلان من الجائز ان يكون وضع الهوى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفًا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التفسير صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاجراق صفة ذاتية للشارع ان حصولها من الشارع موقوف على عماسة الخشب وعلى استعداده للاجراق وعلى ارتفاع الدنع قوله ( يريد بان امتناع حلول الصورة ) اراد ان بين امتناع حلول الصورة في الهوى المجردة

ان هذا القبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح عنها \* فانه يقول بالانفصال فقط فبني على التمثيل فانصل بذاته هو القبول ايضا ولو سلم ان القبول هو الانفصال فقط فنقول بان القبول هو الاتصال والصورة المنصلة بذاتها فكان الظاهر ان هذا الانفصال يكون القبول هو للصورة

الطائفة (على المحطات وعلى هذا لا ينبغي لقوله فاذن معنى قول الشارح المسمى جمل قول الشيخ فاذن متفرعا على قوله  
وانه قد يعرض له انفصال وجمل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة  
قبل الانفصال اي حال الاتصال ٨٣ وتفرع عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوثها

منها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جمعا يتمتع ان يصير جمعا  
سمى الفصل بالثنويه وبه يبين القسم الثاني من البرهان على امتناع  
انفكاك الهوى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع  
ان يكون الهوى المجردة خبر ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع حقوق  
الصورة بالهوى المجردة لجواز ان يكون للهوى المجردة من الصورة  
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت  
في نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نحب عنه  
بوجهين الاول ان الهوى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر  
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هوى بل من المفارقات  
وتسميتها بالهوى مجاز وان قبلت الصورة فطوق الصورة ممكن لها  
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم  
للمحال لا يقال المتع باقبر ممكن ان يستلزم متعا بالذات كما ان عدم العقل  
يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول المتع باقبر انما يستلزم  
متعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب  
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر  
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والا لم يكن  
ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهوى المجردة اذا نظرنا اليها في حد  
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض حقوق الصورة ايها  
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هوى الاجسام فانما لاحظنا  
الاجسام واحوالها اذ انما الغيبس عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية  
هو الهوى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية  
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جمعا فينا انها يستحيل ان توجد  
بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على  
هوى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ  
في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه  
هل يوجد هوى بدون صورة فنك بحث آخر لا بد منهم فيها بمصده  
وتقرر البرهان ههنا هو ان للهوى لو كانت مجردة من الصورة وكانت  
غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يتخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو  
محال لان لمركب من الهوى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

ونما فسرنا كذلك اذ لا فائدة في ذكر  
المغايرة بين قوة الانفصال ووجود  
الاتصال بحسب المفهوم والذات  
بل المقصود ان هذا القوة لما كانت  
حاصلة حين الاتصال فلا بد لها  
من محل موجود حين الاتصال فيلزم  
وجود الهوى حين الانفصال وقوله  
ايضا تم جعل قوله وتلك القوة اغيرها  
هو ذات المتصل بذاته مطلوب على  
قوله قوة هذا القول غير وجود  
المقبول بالفعل فيجب عليه قوله فاذن  
يكون متفرعا على قوله وانت تعلم  
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال فيكون مجموع قوله قوة  
هذا القول غير وجود المقبول وقوله  
وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل  
بذاته آ متفرعا على مجموع قوله وانه  
قد يعرض له انفصال وقوله وانت  
تعلم آ على سبيل الف على الترتيب  
وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر  
في ذكره من تلخيص الدليل فوضع  
قوله ان الجسم لا يتخلو عن اتصال  
ما في ذاته موضع قول الشيخ وان الجسم  
مقدرا نحن متصلا ووضع قوله وانه  
قابل للانفصال حال كونه متصلا  
موضع قول الشيخ وانه قد يعرض له  
انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ  
ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال بعده بل يعرض او لا لا موضع  
موضع قول الشيخ فاذن قوله هذا

المقبول غير وجود المقبول متفرعا عليه وهو قوله عفو قول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المتفرع  
تنبيه على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم يعرض للمعبر عن قوله وتعلم ان المتصل  
المقابل للاتصال والانفصال هو قوله ونفص الاتصال يستلزم بقاؤه للانفصال آ وفيه ما هو موضع قوله في قوله

لغير ماه وذات المتصل آدوه قوله فاذن الجسم آدوا ور قوله فاذن نذيهما على انه معطوف على قوله فاذن هذا القبول  
خروج قول القبول فيجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا الكلام الشيخ موافق لما خطاه الشارح يدفع ما أورده صاحب  
المحكيات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معني وكذا ما أورده بقوله ﴿ ٨٤ ﴾ على ان الكلام ليس

في اثبات قوة الانفصال بل في  
المغايرة بين قوة الانفصال والصورة  
الجسمية عند الانفصال وكذا قوله  
وابضا قوله وتلك القوة لغير ماهو  
المتصل بذاته مفعول عن قوله وتلك  
تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال لان الثاني دليل الاول  
ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يقل  
اشار الشيخ الى تقريرين ايدل اثبات  
الهوى قد تم احدهما عند قوله  
وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل  
للاتصال والانفصال قبول لا يكون  
هو بينه الموصوف بالامرئين وتقرره  
ظاهر على ماهو المشهور واليه اشر  
صاحب المحكيات وثابتهما من قوله فاذن  
الى آخر الفصل وقد فرع بعض مقدمان  
التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير  
الاول وهو قوله وانه قد يعرض له  
الاتصال واخبره من قوله وانت تعلم الار  
التعبير عن العروض بالقول انما وقع فيه  
ومعنى المغايرة كما قرره الشارح وفائدة مغايرة  
القوة للجسمية والصورة انه حيث ثبتت  
الاتحاد الى الهوى اذ لا هذا  
لجاز ان يكون تلك القوة اغير الجسمية  
لكنها صورتها اولهيتها فالأظهر  
ان بقصر المتصل بذاته بما يتناول  
الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار  
اليه صاحب المحكيات ويجعل الصورة  
تفسير للماهية ويكون المراد منها  
الجسم التعليمي لان كون تلك القوة  
بغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قابل للاشارة الجسمية بانه ههنا او هناك واما اربص - ير ذات وضع  
فاما ان يحصل في جميع الموضع او لا يحصل في شيء منها وهما باطلان  
بالضرورة او يتحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع  
اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والارز ترجيح بالمرجح او يكون اولى  
بها وحيث انما لا يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد  
لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجود والشيخ  
أوردهما وقرق بينهما وبين نظيريهما قوله (فليس يمكن ان يقل)  
ان ذلك لان الصورة لحقها هذا المقصود من هذا الكلام امر ان احدهما  
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية - حصول الهوى في موضع  
معين حاصلة قبل لحوق الصورة ولا خراباد نظيره والفرق بينهما  
اما بيان الاول فهو ان الهوى قبل لحوق الجسمية لا يتعلق لها بذلك الخبر  
المعين اصلاح قوله في ذلك الخبر لا يكون لاجل ان الهوى كانت في ذلك  
الخبر اذ الهوى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا  
ان الهوى لا يتحصل بها في ذلك الخبر لاجل انها ما كانت في ذلك الخبر  
لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل  
الهوى في ذلك الخبر المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب  
انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقل في بيان امتناع ان الهوى قبل  
حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها  
الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها  
واما الثاني فهو ان يحصل للهوى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة  
فهى نظيرة الهوى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع  
معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق  
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى الله  
وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة للمادة في ذلك  
المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه  
واما العارض فكما ان الجزء الهوائى اذا كان بالقصر في مكان الماء ففسد  
الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول  
فيه بالقصر فحصل الهوى في المتصلين في موضع معين انما هو  
لأنولية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهوى

قبل الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يدعهم وهم الى ان قوة الانفصال

تلك بالشكل والقرينة على ما ذكرنا عدم اراد الشيخ كلمة غير مضاعفا الى الصورة كما أوردها مضاعفا الى الهئية لكن  
على هذا ينبغي اراد الموضع الاول عند قوله وتلك القوة لغير ماهو المتصل بذاته فاعلم والامر فيه حين قال الشارح

فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لا بد من عليك ان في توجية الامام كان اللازم ان يقول الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد له من محل اى كيفية ذات اضافية ودلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغي ان يقول وجود قوة الاتصال ٨٥ متساوية لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثانى ان قوة الانفصال متساوية

لجميع الاوقات والاحوال اى كانت قبل الانفصال وبعده واما مغايرة قوة الانفصال فلا فائدة في المقصود اصلا ويمكن ان يقال على توجيه الشارح كان المراد بالمغايرة فى الاول ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاجسام كنفسه وفى الثانى ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات والاحوال كنفسه والمقصود المغايرة لامن حيث الذات والمفهوم بل من حيث الاحوال واما فى توجيه الامام فلما كان القياس الذى رتبته مبنى افسس المغايرة فلا يجرى ذلك التوجيه فيه نعم يمكن تفسيه بمرتين بمثل ذلك بان يكون المراد المغايرة من حيث الشبوت قال الشارح والانفصال لما كان عدم الاتصال عارضا شانه ان يتصل على ما قال اشار الى انه مما شانه للامام والزامه بما اعترف بنفسه به والافلاخ ان الانفصال بمعنى وجود الاتصال على ما مر فى المحاكات ادفع المناقاة بين كلامى الشارح قال ببعض المحققين فى استدعاء بحدام الملاكات مطلقا محللا ثانيا بحث فان عدم الحوادث سبب لوجودها من شانه ولا يستدعى وجود الحوادث والجواب ان محله الثابت هو المادة فانه ضعيف سلب وجود تلك الحوادث عنها فانها اوصاف وانوت للمادة فقدمها بالحقيقة عدم اتصاف

فما نحن فيه فهو مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق قوله (وليس يمكن ايضا) فى هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما بيان امتناع القسم الثانى وهو ان حصول اولوية الوضع به لخرق الصورة والثانى الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاضاع على السوية كما ان الهوى نسبتها ايضا الى السوية فلا يكون حصولها فى بعض المواضع اولى فان قيل يجب ان الصورة الجسمية لا تميز للهوى مرضعا لكن لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية فى تلك الحال تميز لها موضعا اجاب بان الكلام فى المواضع والاضاع الجزئية كوضع اجزاء الارض له ووضاها فان كل جزء منها انما هو فى موضع معين جزئى على وضع جزئى فان الصورة النوعية وان عينت موضعا كابسا الا ان الهوى الجسمية يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها فى بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاضاع الجزئية التى لاجزاء كل واحد وهم مسائل وهو ان يقال لمجاز ان يقارن الهوى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكائنة فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها باحد اجزاء المكان الكلى واما التفسير فهو المثال الاول من المثالب المذكورين فى القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء فى مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اى جزءه اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهوى المجردة فانه لا وضع لها فى السابق وفى قوله فقصد الموضع الطائى للماء مساهلة لان القصد يستلزم اشعور اللهم الا اذا ثبتت اشعور للطبايع (وقوله انما يقصد) اى جزءه اتفق لفظه انما لا معنى لها ههنا وادلم ان كلام الشيخ فى القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الاصل على الفرق بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرهما من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهوى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والظواهر على السوية فلا يحصل فى موضع معين مكانه قال لو فرضنا هوى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل فى موضع

المادة بها فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا يخفى ان لا يدفع التناقض لممكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة لا يستدعى وجود الموصوف به وان استدعى وجود ذاته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحادث معنى آخر والموصوف

بلاول هو المادة والموصوف بالثاني هو الحادث اقول الجواب ان يكون عدم الملكة يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من شأنه المعدوم الصبر شئ يثبت ولا يكون فيه استعداد بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ان من شأن المحل الانصاف بذلك الامر الوجودي في الخارج ﴿ ٨٦ ﴾ يستدعي محلا موجودا

في الخارج كما فيما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التي يتصف به الجسم في الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال من محل كان من شأنه ان يفصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شأنه الانصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كما في عدم الحوادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريد حيث قال زيادته عليها في التصور ( قال المحاكات فان يكون قوة قول الانفصال اي محمل قوة الانفصال ) كيرد عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة منقبة عن قوله وتلك القوة لغبر ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم وجود غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مفعن عن الاجزاء ولا وجه لما ذكره من ان اراد الغاء مكان الواو اظهر اذ الاتحاد بأبي التفرع قال الشارح المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طره الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المدين فانعدم ذلك المتصل اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة

مخصوص لكفه محال لان نسبة الهوى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظريتها لا انها مجردة بحسب الفرض قوله ( واعلم ان فائدة اراد التظهير ) كان سايلا بقول المعلق اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عند فلا يتوجه عليه الا بيان استحالتها واما اراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعى لا يتوقف عليه احاب بان فائدة اراد التظهير سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهوى المجردة لخلقها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائي اذا فسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المدين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عارض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبة اليها وانه ما كان هنالك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهوى المجردة عن سائر الارضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها ولطلاق اسم المعارضة ايس بجيد واسله لم يفرق بين النقص والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتيب المدلول على الدليل والادكف توجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها قوله ( وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ) الامام اورد النقص بان الجسم المنصري نسبة الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصويره بانها صورة كانت مع ان احدي الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهوى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في واحدة اجاب بانا لان سلم ان نسبة الجسم المنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهم جروا وهذا نقص آخر ايس في هذا الكتاب الان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقص الا من نفسه من غير تعاق

الشخصية بلزمتها الجسم التعللي المعين الشخصي وهذا مناف لما مر منه في اثبات الجسم التعللي ﴿ بالكتاب ﴾ المعنى الشخصي من انه يبدل اختصاصه عند توارد الاشكال وشخصية الجسم باقية بما لها تأمل ويمكن دفعه بانهاية وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعللي الشخصي بل ما كان لازما لوحدة الشخصية الذي ينعدم



بالانفصال لا يزوال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكعبة بعدم اذا جملت كرة ولا يخفى انه لا يزول اتصالها  
اقابل للانفصال بهذا الجمل ولكن بتغير مقداره في الجهات الثلاث فتدبر (قال المحاكمات وهذا السؤال بين البطالار)  
لاننا نبدأ ان الجسم متصل ﴿ ٨٧ ﴾ في نفسه فيد بحث لانه ان اراد ان يكون الجسم متصلا في نفسه ان الانفصال

المعين ذاتي له اولاً زله غير عطف عنه  
ففيه انه لم يبين عامراً اصلاً وان اراد ان  
الاتصال المطلق ذاتي له اولاً زله ممنوع  
لكنه لم يعدم الانفصال بطريقتان اذ بعد  
طريقاً كان هذا الاتصال وان اراد ان  
الاتصال يعرض حقيقة واما هناك  
واسطة العرض وفيه ان هذا لا يقضي  
ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض  
كثيراً ما تزول من المعروضات الحقيقية  
كالحركة للسقينة وذلك ظاهر جداً  
والحق ان يقال عند الاتصال كان  
مشخصاً بما حدا وبعد طريقان  
الاتصال زال وحدته الشخصية  
وصار شخصين واذا كان هناك  
اتصالان فصار اتصالاً واحداً كان  
الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز  
ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال  
والانفصال باقية معهما ويمكن حل  
كلامه على ما ذكرنا وبلاية لفظ الهوية  
(قال المحاكات وفي الجوابين نظر) لنظر  
منع المقدمة المشتركة بين الجوابين  
وهي انه اولاً يمكن الجسم متصلاً في ذاته  
لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه  
الابعاد الثلاثة وذلك لا يفرض الابعاد  
الماخوذة في تعريف الجسم الطبيعي  
اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد  
المتصل او في اجزائه الموجودة فيه  
بالفعل اذا و اخضع بالاول يخرج  
الجسم المركب عن التعريف واجاب  
عن النظر المحقق اشرف قدس  
سره بقوله لعل مراد الفارح ان ما لا يكون

باحتساب ثم قال ولغيره ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهوى المجردة موصوفة بصفات متعقبة مدة الحصول لها بعد التجسم في حيز معين كما جاز ان يصور بصور متعاقبة مقتضية لخصصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهوى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة ولا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان بعد الوضع لا يكون الا وضعا وقد بينته الامام فليس يتنع ان يقول ان تلك الصفات لا تخص الهوى بوضع الا انها بعد اوضاع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرة ثم استعدادها للوضع المعين فيحيد بخصص بالوضع الكهين والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق انقض التفصيل لم يدفع اصلا **قوله** ( ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحرس ) هو ان اثبت بالبرهان ان لاشئ من الهوى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لاشئ من هوى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هوى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس النقيض الى ان كل هوى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة هكذا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة ليست بمجردة بالضرورة ينتج كل هوى الاجسام ليست بمجردة بالضرورة وبلزمه لاشئ من هوى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ولوقال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشئ من الهوى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانهما يتجهان السالبة المطلوبة كان اخصر واحسن **قوله** ( وهي التي يختلف بها الاجسام اوعا ) لاشك ان الاجسام مختلفة بالحق ببقا فانذلم بالضرورة ان حقيقة الماء مقابلة لحقيقة النار لكذلك فدللت انها متحدة في الجمعية فيكون اختلافها انما هو بالمرور وبها الجمعية وهي الصورة النوعية وهي مبادئ الامار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يتجهل الاجسام وينشوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جمعية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهوى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما بل في وقت دون

متصلا ولا منفصلا في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد اصلا اذ هو كماله في ذاته امتداد فلما ان يكون لامتداد . مفصل  
فيكون منفصلا في ذاته ولا فيكون متصلا في ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته غلبا لافرض  
الايما مطلق جسم فهو كذلك وجب تبسيط النظر ورد عليه ماورد به بعض المحققين من انه لا يلزم من حصول الامتداد



في ذاته ان يكون في ذاته متصلا او منفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصا  
الاتصال والانفصال عارضا خارجا عنه كان اصل قوة لخلق حاصل الانسان في ذاته وخصوصا صلة الكمال  
والانفصال عارضا خارجا عنه ثم قال هذا المحقق الشريف ثم يقول ﴿ ٨٨ ﴾ في الجواب الاول ما ذكرتم

في بيان الصفرى من ان موضوع  
الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون  
في ذاته متصلا ولا منفصلا ان اردتم به  
ان موضوع الاتصال الواحد والانهائين  
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا انفصال  
الواحد ولا متصلا بالانفصالين كما  
هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين  
معلم لكن لانعلم ان ما هو كذلك  
لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه لجواز  
ان يكون مستلزما للاتصال المطلق  
اعم من ان يكون واحدا او متعددا  
وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلاثة  
فيه بل نقول الجسم في جميع الاحوال  
متصل تارة باتصال واحد وتارة  
باتصالات متعددة وهو باق في الحالين  
وان اردتم ان موضوع الاتصال  
المطلق والانفصال المقابل له اعنى  
ارتفاع الاتصال اعم من الواحد  
والمتعدد ويجب ان لا يكون في ذاته  
متصلا ولا منفصلا لانعلم ان الجسم  
يطر عليه الانفصال بهذا المعنى حتى  
يثبت امر قابل للاتصال والانفصال  
بهذا المعنى فان الجسم متصل باتصال ما  
دائما واحدا او متعددا ولا يزول  
عنه الاتصال المطلق حتى يصير  
بمبحث لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة  
فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم  
بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم  
ان الاتصال المطلق ذاتي له فهو مسلم  
ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد

وقت فاذا بقدر جزئية الحكم لم يعلم ان الهيولى لا تقارن كل الصور بان  
امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن افهم العجب ان يفهم من قد  
ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قدر جزئية الحكم  
فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لجزئية افراد متعلق المحصول  
قوله (وكيف لا بد من ان يكون املع صورة) قد ثبت ان في الجسم  
صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام  
تختلف بحسب اثارها فبدأ الاثار ليس هو الجسمية لاشتراكها والهيولى  
لانها قابلية فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو صورة  
النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الاثار التي في الاجسام مبدءا فساوجه  
نخصب تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها  
فقول لما كان المبدى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يثبت  
ذلك لو كانت لا تخلو عن الاثار حتى او وجود جسم لا يكون له اثر بل يثبت  
ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا تخلو عنها فصحيح انه لا تخلو  
عن مبدء بها بخلاف الاثار الاخر مثل احراق النار وتربيب الماء الى غير  
ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يبق الاجسام لا تخلو عنها  
اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة  
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان انقسامها وتقريرها  
ان يقال الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد  
ان تكون لها مبادئها اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخر  
والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مغايرة  
عن الاجسام وهو ايضا محال لان المنة رقى تستند الى جميع الاجسام  
على السوية ولا يختلف اثاره في الاجسام واما ان تكون مغايرة لهما وهي  
اما ان تكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني بطلان تلك الاثار انفعالية  
والافعال لا يكون الا في الهوى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان تكون  
اعراضا او صورا والاول باطل لانه نوع الاجسام ومحصلها يتوقف على ما  
اذا الاجسام انما تختلف بحسب اثارها المخصوصة بنوع ونوع وتلك الامور  
مبادئ تلك الاثار فالاجسام انما تنوع وتخصصت باعتبار تلك المبادئ  
فهي متنوعة للاجسام ومحصلها لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر  
على الاغراض فاذا هي حواهر وهي الصور النوعية لا يقال لان نسبة

بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو ممنوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق  
الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطابق للاتصال بل صار متصلا باتصالين بعدما كان متصلا باتصال واحد  
وهو باقي في كليتيه الحالتين اقول هذا الكلام منه يرجع الى النظر الذى اشار اليه مما يجب ان يلاحظ انه ان المراد

من الشقين المرء وفيهما هو الاول في كل من الجوابين والمنع الذي اوردته على هذا الشق هو المنع الذي ذكرناه في توجيه نظره ثم كون الاتصال اي المتصل ذاتيا للجسم مبنى على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذاتا لجسم تعليمي وكونه ❦ ٨٩ ❦ ذاتا لجسم تعليمي فصل للجسم الطبيعي ومرجعهم مرجع القابل

للابعاد الثلاثة وقد مر القول

في كونه ذاتيا منفصلا واقتول

في توجيه كلام الشارح المحقق بعد

تمهيد مقدمة وهي انه لا يجوز

ان يكون الشيء حاملا قابلا لوحده

الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك

ضروري ولان الوحدة الشخصية

لما هو مفروض الوحدة الاتصالية

لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته

ضرورية انه اذا انفصل زالت وحدته

الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث

لا تعدم بطريقتي الاتصال والانفصال

لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل

الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا

الاتصال بل انما يتصف بالعرض

ولست اقول انها لم يتصف بهذا

الاتصال لذاته لم يتصف بالاتصال

الواحد لذاته ولا باتصالين

اذ لو كان منصفا لذاته بالاتصال

الواحد وكان معروضا حقيقيا لال

وحدته الشخصية بزوال الاتصال

الواحد وان كانت منصفه حقيقة

بالانفصال الاتصالين ولم يكن

انصافها بهما بالعرض زالت كثرتهما

الشخصية فزالت وجودها ضرورة

ان الوحدة الشخصية والكثرة

الشخصية لا ينفك عن الوجود

الشخصي واذ لم يتصف بالاتصال

حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون المفارق  
خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب  
الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس  
بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال آلات بخلافه بل منهم من استند الآثار  
الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادئ في الاجسام  
سلماء لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آثارا مختلفة وانما يكون  
كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر  
عن المفارق الآثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعم بالضرورة  
ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فين ان الاحراق ايس الامن النار  
وانعطف انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الالهىولى  
والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها  
شيء هو مبدأ لتلك الآثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام  
في آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا بيان  
انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما عرض  
او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت  
المطلوب ان الهيولى لا يتخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين  
المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى  
لأبالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضا قوله لان تحصل الاجسام  
يتوقف عاينها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا  
بعد النزول عن توقف تحصل الاجسام عليها لان سلم ان حصول الجوهر  
يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القائم  
به واما على العرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه  
جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة  
بأجزائه لانه ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ ان يكون صورا وانما يلزم  
لو كانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا  
مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة  
الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان في الجسم  
وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقي مع الاتصال والانفصال والثاني ان ذلك  
الشيء محل الجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

فيه الابعاد الثلاثة كالهيولى وذلك ❦ ١٢ ❦ باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا المتجس بالذات

الحال المكان لذاته لا محالة يفرض فيه الابعاد لذاته وهو الذى افاده المحقق في جواب السؤال الذى اوردته هو قريب

مما ذكره صاحب المحاكمات من عند نفسه الا انه مشغل على زيادة فائدة وهي بيان انما اذ لم يكن جميعا اذ يصير

في كون الشيء جسمًا كونه بحيث يفرض فيه الابداد في حد ذاته لا بالعرض والائكان الهيولى جسمًا واماما ذكره بقوله  
واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقومًا لمهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا  
كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال ٩٠ المطلق ذاتي له وهو

لا يزول بالاتصال قلت اذا كان  
انصافه بالاتصال المطابق ذاتي له  
وهو لا يزول بالاتصال قلت اذا كان  
اتصافه بالاتصال المطابق لذاته  
كان اتصافه بالفرد الموجود منه  
وهو اتصال الواحد ايضا لذاته  
لا بمعنى انه لا ينفك عن ذاته بل بمعنى  
ان اتصافه به ليس بالعرض حتى  
يكون رصفاله يحل متعاقب على  
ما هو شأن الاتصاف بالعرض واذا  
كان اتصاف هذا الجسم بهذا  
الاتصال الواحد مثلاً حقيقة  
لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته  
الشخصية كما عرفت وان عرفت  
هذا لا يذهب عليك انه يمكن حل  
كلامه رحمه الله ههنا على انه زيادة  
تحقيق للعواب الاول وعلى انه جواب  
آخر ويمكن حله ايضا على مجر داته لتتيم  
المقام وان الاتصال ليس عرضيا  
للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان  
ذاتيا فتأمل ولعل مراد المحقق  
الشريف قدس سره في توجيه الشرح  
لدفع النظر ما قررناه الا انه لم يتبالغ  
في توضيح المقام وتحقيق المرام كما  
هو دأبه فليس سره الشريف (قال  
المحققان لان الهيولى ليس لها وجود  
في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان  
يراد بسلب الوجود في نفسها  
عن الهيولى ان يكون وجودها  
بالعرض على ما يدل عليه قوله

صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاثة اولها  
ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم  
وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل  
اثبات الهيولى المة مان لا ولان اثباتها فوضح واما حلول الجسمية  
فيها فلما تبين من انها هي المصلة والمفضلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص  
التام واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول  
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام  
الثالث في الصورتين فالظاهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس  
مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف  
فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير  
حاجة الى زيادة مقدمة قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان  
خاص او وضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة النوعية  
في الاجسام وتقريره ان الاجسام يختلف باستحقاق المكان او الوضع  
اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما تغير الفلك المحيط او وضع خاص  
كالفلك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزايد  
عليها وهو الصورة النوعية ولما ثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين  
في دلائل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دلائل آخر من اختلافها  
في الين فقد امتد الكيف والين الى الصورة النوعية والامر الواحد  
لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا  
واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها  
واليه اشار بقوله والصورتان يختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه  
ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون المفتضى للكيف  
صورة نوعية والمفتضى بالين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية  
امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي  
الايئات من حيثية مناسبة للين ويقتضي سائر الاثار بجهة مناسبة  
لها واعلم ان الدليل لم يدل الاعلى ان للامر مبدأ في الاجسام وامان ذلك  
المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها واعلم انما اقتصرنا على الواحد  
لعدم احتياجهم الى الزايد قوله (و يحقق كونها مغايرة لتلك

فضلا عن اجزاء الان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فلزم ان لا يكون الهيولى موجودة حقيقة في الاعراض  
على ما هو شأن الاتصاف بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لهما حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه  
ان النقص لا يتوقف على ان يكون وجود الهيولى وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف

على شيء آخر أصلاً بل انما يتوقف على ان لا يكون ثابتاً وبالعرض (قال المحاكات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهبولي  
فالتجيز للهبولي آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهبولي ان تكون  
هذه الصفات عارضة \* ٩١ \* للصورة اولا وبالذات وللهبولي ثابتاً وبالعرض اقول هذا اليراد

ظاهر الوجود على ما قرره صاحب  
لمحاكات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح  
مراده ان الدليل الدال على اثبات  
الهبولي فهو على تقدير تمامه انما  
يفيد بالحكم بوجود موجود ليس  
تخيروه ووحدة وتعدد و اتصاله  
وانفصاله بالذات لان احتياج الصورة  
الى المحل الذي هو الهبولي انما يلزم  
من جهة انها متصفة بتلك الصفات  
بالذات فلو كانت الهبولي  
متصفة بالذات فكانت كالصورة تحتاج  
الى مادة أخرى فالبرهان انما يجزى الى  
موجود لا يوصف بها بالذات بل  
بالعرض اذ البديهة حاكمة بان التخيير  
الواحد المنصل بالذات لا يبقى بطريان  
الانفصال الشخصية مع ان التفريق  
ليس اعدا ما بالمرّة فلا بد من امر ليس  
له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون  
قول الشارح يعلم حاية لاستقبالية  
اتصالية على ما فهمه صاحب  
المحاكات (قال المحاكات فاللوازم  
الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلاً) ورد  
ايضا ان اجتماع المثليين المستحيل هو  
حلولهما في ثلث لا حلول احدهما  
في الاخر وايضا عدم كون احدهما  
بالحالية والاخرى بالتحلية اولى غير مسلم  
اذ اهل الاولوية مستندة الى العوارض  
وكذا لا يلزم من عدم احتياج  
الهبولي الى محل غلب الحسية عن المحل  
مطلقاً لجواز عروض الاحتياج

(الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير  
وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة ويوضح  
ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام والقبيل ان يقول  
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مسادها هي الصورة النوعية ومن البين  
الواضح المغايرة بين الاثار والمبادئ فالى حاجة الى تحقيق هذه المغايرة  
وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين لصور والاعراض مطلقاً  
بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام هي  
الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مبادئها في الاجسام هي  
صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما زول مع ان السبب المقتضى لها  
باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بلافا انار فالسبب المقتضى  
للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال السخن  
فلولا ان في الماء سبب البرودة محفوظة للذات لماعات برودته بخلاف  
الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزبل كالماء اذا صار هواء  
لعارض فمعد زوال ذلك العارض لا يود طيبة الماء قوله  
(والعارض الشارح اورد عليه شكوكا) منها ان الاجسام كما اختلف  
في الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان  
اختلاف الاثار والكيفيات لاختلف في الصور النوعية وجب  
ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد  
على نفسه سؤالاً تقريره مسبق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام  
العنصرية مشتركة في المدة بدلالة انقلاب العنصر عنصرياً فانها  
انما تصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت  
لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام العقلية فوادها مختلفة اذ انهم قد  
هذا التصور فلقابل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات  
بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول  
الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها  
فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز  
ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف  
الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف  
الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الانصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يشابه في اللوازم المستندة الى الماهية النوعية المشتركة فيها لا في جميع  
العوارض ولانسل ان الحلول والاحتياج الى المحل من جعلتها فنامل (قال المحاكات لكن لانسل انها لو كانت متغيرة  
بالتبعية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خاط بين الحلول في اصطلاح الحكماء وبين القياس عند المتكلمين

المفسر بما تبصيرة في التجز هذا وقد افاد المحقق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير إشارة الى ان ما ذكره الماشرح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الماشرح على ما ذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعية على التبعية في التحيز بطريق الحلول في الغير ليرتب عليه قوله فاذن كانت ﴿ ٩٣ ﴾ صفة للجسمية قال انما يمكن

وليس كل جسم فيما حسب كذلك انما قال فيما احسب كذلك لانه بعدها يثبت امتناع الحرق عن الافلاك قال الماشرح وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة لا يقال الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصه صلاتها لانها مادة وهم آخر وسيجي ذكره وحله لاننا نقول ذكرها ههنا انما هو للقدح في تعميم الحكم بدوت الهبولى بنا على احتمال ان بعض الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجي للقدح في اثبات الهبولى في الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن الجواب على ما قرره الماشرح من اثبات الهبولى بالانفصال الوهمى وادعاء ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا عن الوهم الاتي وبعد تقرير الجواب كذلك لاحاجة الى تقرير ذكر الوهم الثانى والجواب عنه لانه لا توجه له اصلا ( قال المحاكات فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الامجرد الجسمية ) اى لا الجسمية المتحصلة بمابه الاختلاف من الشخص بان يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها فيسلم تعدد الجسمية ووجودها في الخارج من دون ان يكون متحصلة بها منضم فيها من الشخص ( قال المحاكات اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية آه ) كان العرض من التزديد

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الاكيفية الحاصلة لها وجواب الماشرح من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادئ موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارقات واليه اشار بقوله ما مر من مغايرة الاعراض لمبادئها اى في استنادها الى مبادئ في الاجسام وعدم استناد المبادئ الى مبادئ اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثانى ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لثانين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادئ تنوع الاجسام وتصنف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لثانها عند حصول الكيفيات والاثار فهي يمتنع ان تكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات او بامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثانى وهو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان الكيفيات مبادئ والاستعدادات والمواد يمتنع ان تكون مبادئ فباقي الكلام مستدرك فنقول يقين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثانى ولا ريب ان تعدد الطريق ادخل في اثبات المطلوب عندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادئ الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادئ لم توجه ان يقال لو كان اختلاف الاثار

المذكور واثبات ان الحق هو الشئ الاخير ان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة ﴿ لاختلاف ﴾ الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يفصل متحصلا نوعا بالفصل كذلك النوع يفصل متحصلا شخصيا بالشخص فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الموصول فلم لا يجوز اختلاف الطبيعة لنوعية

بحسب اختلاف الشخصيات لان مقتضى الشيء لا يختلف بالامر الخارج عنه فساءل ( قال المحاكات وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها آه ) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة فليعرض هذه الجسمية وهذه الجسمية انما هي ﴿ ٩٣ ﴾ طبيعة الجسمية وهذيتها فالحاجة الى المادة امامن جهة الطبيعة

او هذيتها فلما علمنا ان ليس لهذيتها مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة ( قال المحاكات اما اولافلانه ليس شيء من هذين التذكريين آه ) قال بعض المحققين فيه نظر لان ما ذكره الشيخ في التنبيه محمل التذكريين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة الامتداد اعني قبولها الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانه احتاجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في الاحتياج والاستثناء وذلك بعينه ما فصله الشارح كما لا يخفى اقول ما ذكره بقوله انا عرفنا الى قوله وهي طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ وهل الكلام الافي فان قلت قول الشيخ واذا عرفت بعض احوالها آه اشارة الى ما ذكره الشارح من التذكريين قلت هذا الكلام انما يشار به الى تذكر المقدمتين المذكورتين لكن في بعض الاجسام ولم يذكر قبل هاتان المقدمتان الاخيرتين والشارح اخذها كلتني فصيح ان كلام الشيخ حل عنهما واعلم ان دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ ما قرره في المحاكات وهو صريح ما ذكره في الشفاء مداره على مقدمتين احدهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان كل طبيعة نوعية

لاختلاف المبادئ لكان اختلاف المبادئ لمبادى اخر فان البحث لم يقع في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادئ استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل نعم او وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام يختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او يقبلها بعسر ولا يقبلها اصلا فاخصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس الجسمية المشتركة وللفاعل المبين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصورة اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات حيث قال امام مع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة للجسمية الفلك او لا يكون والثاني محال اذ مبدأ اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون حالها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حال ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركة فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصور الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او اجسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالنفسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان الجسم اجسما اني لكان اما الجسمية او الحال فيها او محلها او الغير الحال والمحل وكذا الثالث

لا يختلف مقتضاها وظاهر ان ما ذكره الشارح لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور في الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية او جنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضي قبول الانفصال ولو في الوهم وان الانفصال ولو في الوهم يقتضي انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا في دفع الوهم وهذا



غير ما ذكره الشيخ في الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تعسف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ  
يشير اليه في اثناء شرحه (قال المحاكات واما ثانيا فلانه ان عني بقوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمي ان الوهم  
يحل الامتداد الى جزئين وينزع ذنبك الجزئين منه لان الوهم ٩٤ ✽ تخرج له اجزاء كما في التوهمات

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لزوم  
للفلك اولى من ان يفيد غيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق  
فليجوز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام  
الثلاثة من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن  
لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير  
موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فاهذا التقسيم  
ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق  
بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يسلم جميع مقدمات  
الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون  
الامتنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو  
النقض التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقض  
الاجالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي  
ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل حصل  
الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض  
والمعارضة كما يأتين في الدليل بآتيان ايضا في مقدمات الدليل وحينئذ  
يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجال ومناقضة على  
سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان  
احدا لانواع الثلاثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظني  
الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة  
وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود المزوم بدون اللازم  
وهذا ليس بشيء لان المعارضة لوقامت وعمت دلت على ان في مقدمات  
دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالتنقض وترتيب المنوع  
ان يقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير  
فنقول ذلك الاعتراض نقض اجالي وتقريره ان الدليل على اثبات  
الصورة في الفلك ليس بشيء لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال  
من المحلات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتبين منع مقدمة  
من المقدمات وقد ظهر ان لامعنى للنقض الاجالي الامتنع مقدمة  
لاعلى التعيين واما العناصر فذهب ان احدي صفتيها وهما سهولة قبول  
الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما  
يتحقق بسبب اشتغاله على الهبولي  
اذ لو لم يشتمل عليها لمكان الانفصال  
الوهمي توهم او مستحيل لكونه على  
تقدير الوقوع مستلزما لانعدام  
الشيء بالمرء فكان من الاوهام  
الاختراعية واما اذا كان مشتغلا على  
الهبولي كان انفصاله ممكنا بالنظر الى  
الامتداد والهبولي وان كان متمتعا  
بالغير فنظر الى الصورة النوعية فيكون  
توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته  
وبذلك يفارق فرض انقسام النقطة  
والمجردات بل سيذكر الشيخ انه لو لم  
يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له  
كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم  
وجود الهبولي في الخارج لكن  
لا ينطبق ذلك على ما ذكره الشيخ  
ويبقى في كلام الشارح مناقضة في ذكر  
ذلك في خبر التذكرة اذ ليس ذلك  
فيما سبق من كلام الشيخ اقول  
هذا قريب مما سيجي في المحاكات  
ولا ينبغي عليك انه حل القسم الوهمي  
في كلام القسوم على فرض الوهم  
الانفكاك في الجسم مع انهم فسروه  
بفرض شيء دون شيء وزعم ان الفرق  
بين القسم الوهمي في اجزاء المتصل  
وبينها في النقطة مثلا ان المفروض  
وهو الانفكاك في الاول ممكن ذاتي  
دون الثاني والا فلا فرق ويمكن ان يعلل  
بعد جعل الفرض ههنا بمعنى التجاوز

لا التقدير لعل الفرق ان تجوز انفكاك الاجزاء في المتصل تجوز امرار محال وفي النقطة تجوز محالة ✽ ان  
بأنوصفة كما قيل في الفرق بين الجزئي والكلية الفرضية وفي بعض الحواشي لابقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة  
وهي لا خارجية وليس الكلام في ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة

بالنوع مع الامر الخارجى ولا فرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والا فلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة ذلك حيث كان الذهني ذامدة كان الخارجى كذلك الثانى اننا نعلم بالضرورة ان الجسم فى الخارج بحيث اوحصل فى الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداد. ﴿ ٩٥ ﴾ بالمثل الى قسمين اذ لو لم يكن فى الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة

كما لا يتأتى فى المجرى لانها ليست فى ذاتها الخارجية تلك الحقيقة واذا كان كذلك نفي الخارج لها قوة ذلك القول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا فى بعض الفلك وآخر ساريا فى بعض الآخر وذلك ضرورى فبمعنى القسمة فى الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظر اما فى الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهمية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها فى الخارج ايضا على المطابقة التى ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهى فرض شئ دون شئ لا يورث الاثنية بحسب نفس الامر اصلا لافى الخارج ولا فى الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض والوقيل نحن نريد بالقسمة الوهمية تحليل الفصل بصورة الذهنية الى صورتين وفصلها اليها وحينئذ نقول لو لم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم اعدامها بالمرءة واذا اشتملت عليها لم يلزم اشمال الجسم الخارجى عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفى لعدم

ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فالو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو المحال والثانى ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هى بالصورة النوعية فهى ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة ايها وحينئذ سقطت القسمة المذكورة لا بدناؤها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بل لزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لاشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معاضة فى مقدمات النقض والالم يتوجه اصلا وفيه نظر لاننا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا يفي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما فى الباب ان يكونان ملازمين وكيف لا يكون لازمة وهى تمتنع انفكا كما عن الجسمية المختصة والتمتع الانفكاك عن الشئ لازمه وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلعا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة فى الفلك فهو لا يتأتى لزوم الصورة على ذلك التقدير لجوز لزوم الصورة وعدمه معادلى ذلك التقدير وانما لم يجوز لولم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلعا فهو ايضا لا يتأتى للملازمة بين لزوم الصورة ووجودها فى الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة فى الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم مشتق لما ذكره الشارح ليكنه حينئذ بصير معارضة والسؤال ان اردان على قوله استناد الصورة الى المادة فغير معقول كما لا يخفى فتقدّم ظهور كلام الشارح فى هذا المقام خارج عن التوجيه والحق فى الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللانهم كما يستند الى ذات اللزوم والى غيرهما وحينئذ يختار من القسمة ان اللزوم لا يكون حالا فى الجسمية ولا محلا لها ولا جسمها ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

انعدامها بالمرءة وجود المحل الذى هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرءة اشتمل نفس الصورة على امر باقى فى الحالين لم يلزم من ورود القسمة على الجسم اشتمال الاعراض القائمة به كالسطح والخط واللون والفضاء على جزء من فى الحالين بل يكفى هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهى الذهن وايضا لو صح هذا الدليل يلزم

من ورد القسمة على الصورة الذهنية للسطح اشتغالها على المادة ولزم اشتغال السطح الخارجى عليها ايضا هذا خلف واما في الوجه الثانى فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين وحدوثهما على مآمر في الكلام الشارح وقوة الحادث انما يقسم قبل حدوثه بزمانه ومادة الحادث فيمنح فيه هـ ٩٦ \* \* \* \* \* الذهن فذلك القوة قائمة به نعم

الجسم في الخارج يمكن له الانفصام في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له ووضح ما ذكره لزم اشتغال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات في الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الاتصال اذهو لا يجتمع الانفصال الوهمى فيكون هو المادة واما الاستدلال بالفرض الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض لا يوجب القسمة الخارجية ( قال المحاكات فاشتغل الكلام على استدراك عظيم ) لان ما ذكره الشارح في التذكير ينكفى لانبات الهيولى بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام لضاع ذكر الوهم اشأنى بعد ذلك اللهم الا ان يقال ذكره يجيب عنه بجواب آخر قال الشارح ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلسفية والعنصرية اقول اللازم من كون الشئ مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزئه آخر مسمى بالصورة لان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن اسم لمادة الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ماهو الظاهر ان كلامه فهو بين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية للصورة انك كان هذا للزوم اما للجسمية او للحل فيها او للمحل او لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كان ذلك ترديد في المألوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوزوده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هـ بان الحجة التى ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صوراً اخرى ومبادى الاحكام لا يجب ان يكون صوراً لجواز ان يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة والشارح لم يوردها لانه في الدليل اثبت كونها صوراً ثم قال واما الى الآن ما رايت احداً منهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهوى في الوجود والمراد بالصورة هنا ما هو اعلم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن حيث قدم التفضيل بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الضرورة محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حادثة في الجسم او في الهوى فشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لهما لزم الدور والاول لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمية حينئذ وجوابه سلطنا ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهوى وسأبقى بيان انها مقومة للهوى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهوى بالصورة يعلم من بحث التلازم فالى حاجة الى ثبات جوهريتها ههنا قوله ( ليس بكفى وجود الحامل حتى يتعين به صورة جرمانية ) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمنع من حمله على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فالويلم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو الشخص والتعين وقد عرفوه بانه صفة يمتنع وقوع الشركة في موضوعها فثبت

الما قال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها الفلسفية والعنصرية وعلى غيرها كافراد \* \* \* \* \* المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فرداً غير فلسفى ولا عنصري قلت حل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية وكيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

اوغيرهما فينبغي ان يحصل على امتدادات آخر غير الفلكية والنصيرية بان كان المراد من النصيرية البساط ايكون المراد من النصير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لا بشرط شئ يحمل على المجموع كان الجسم المأخوذ كذلك يحمل ٩٧ على الشئ المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة

اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الثلاثة والوجه في عدم صحة حل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اى من حيث انها جزء كان لبدن اسم المادة الحيوان لا يحمل مفهومه عليه وان صح حل الجسم على النسبة اذا اخذ لا بشرط شئ لكن صاحب المحاكات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسر هكدا لانها محمولة على الجسميات بل اخذه على الوجه الاول فالابرار وارد على توجيهه فأمل قال الشارح انما يصير نوعا باقصاف آء اقول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان يمكن فردا منه كان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحيث كانها من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا للنوع على ان الحق ان النوعية بمرض الماهية لا بشرط شئ لا بشرط العموم كمروض العموم نعم الذات غير مقتضية اعروضها بلا شرط والالزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فقدر (قال المحاكات وانما يقتضى شيئا اذا تحلل ان يفصل) هذا الكلام

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخيص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر الشخص اوليس في الخارج الامر واحدا لذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحل النوع مع الجنس فان في النوع امر ازيدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين لطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهية او لا يكون فان كان معلولا لماهية كواجب الوجود فيحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضانه واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقل انواع متباينة منحصرة في اشخاص وان لم يكن بل لا بد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة في شخصه كالقفل فان له مادة واحدة لا ينفصل او تعدد القابل فتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة فهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في اغاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت لنها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها وتشخصها يحتاج الى الحامل فارا ان بين ان الحامل لا يكتفي في تشخصها بل لابد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام النصيرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهوى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهوى في الاجسام النصيرية ولا يلزم منه تشابه الشكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار فحاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة في المقدار اذ المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتملا على ثلاثة ابحاث البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهوى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة لانها المالم يتبين بملابها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فان اثبات بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة

صريح في ان المراد به لم يحصل ١٢ الطبيعة الجنسية عدم فصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضى بشرط فصله بفصل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان فصلها انما يتوقف على فصل ما

فلا يلزم عدم الاقتضاء بكون الفصل المعنى وبما قد مرنا يظهر انه دفع ما ذكره بقوله وليس بشئ لاننا نختار الشق الاول  
والمتع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لانها متعاقبة فلا اراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل  
يلزم يصير مفصدا مع النوع لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب **في ٩٨** المحاكات ذهب الى ان

الاجزاء المحمولة صورة لا مورد متعده  
في الخارج ذاتا ووجودا فاجلس  
مع الفصل متعده ذاتا وما ذكرناه صرح  
به الشارح في دفع الشك الذي  
اورده الامام على ما ذكره في آخر  
الشرح وبه صاحب المحاكات قدبر  
وكذا اندفع ما ذكره بقوله على ان  
الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف  
مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف  
ان ليس المراد بما ذكر الوجوب  
ول يجوز نعم ردان قال كان الماهية  
الجنسية يحصل بالفعل كذلك الماهية  
النوعية يحصل بالشخص فكما  
جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية  
من جهة الفصول كذلك جاز  
اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية  
من جهة الشخصيات والجواب  
ما اشار اليه في المحاكات من اننا علم  
بديهية ان ليس للهذية مدخل  
في الاقتضاء فلا يصح الاستدلال  
الشخص فتأمل (قال المحاكات  
وتبين ان هذا القدر يكفي في بيان  
احتياجهما) لو اتبع نوعيتهما بما  
اثبت من انها ليست مادة ولا جنسا  
فحين ان يكون نوعا كان اصوب  
او توجيه كلام الشيخ بما ذكره  
عليه حاصر من استدراكه بيان النوعية  
(قال المحاكات لما كان المنع الاول  
بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف  
المنع الثاني كان اشكل منه) فيمكنك

الى الهوى في تنافسها وتشككها فن ابن يلزم انها محتاجة في تشخصها  
اليها واحتياج العوارض الى شئ لا يستلزم احتياج العوارض اليه والبحث  
الثاني في ان الهوى لا تنكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الاعلى انها  
غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا يكتفي في تعيين الصورة  
ومن الجائز انها يكتفي في تعيين الصورة ولا يكتفي في تعيين الشكل والمقار  
حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن  
ان يتفهم عن البحث بان يقال لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها  
الى الهوى الاحتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية  
الى الهوى ورد بما تنفق فيما سيأتي على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء  
غير لازم ففاسد لان عظم الشكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم  
لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعداد  
ولو كانت هوى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة  
الشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هوى العناصر  
واحد البحث الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات  
واحوال متغفة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور  
النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة  
في المادة ليس الا بسبب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات  
بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة  
او مقدارا او شكلا فهو معد لاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين  
وتقرير جوابيه عن السؤال الاول اتانا سلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان  
المعامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم  
لو كان لزوم للمقدار والشكل لمجرد الهوى وليس كذلك بل لمقادير  
واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني باننا سلم انه لو كان الاختصاص  
بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى  
بل للصورة سابقة معدة فبقوله فيما مثل الشارح لانه اسباب الاختلافات اشارة  
الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات في المقدار والشكل وقوله  
والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اى الاختصاصات في الصور  
النوعية وعلى هذا لاحاجة للإلمام الى اثبات المعدات فان سدد المنع لا يلزم  
اثباته واما الشارح فقد جعل الال الاخرى على العلل القاطبة للشخص

لا يخفى كيف واشكاله المنع المماثل باعتبار اشكاله التقضي منه لا باعتبار الشمول وعدم الشمول **في الصورة**  
واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثاني ولم يذهب احد الى اثبات الهوى في بعض الاجسام  
وهو بعض اراد الشيخ **في ٩٨** من عدم اشتغال بمقابلة الجسم ومقتضى (قال المحاكات وتقرير الجواب ان إمكانه



القسم الوهمية ملزوم لإمكان القسم الانكاسية هذا يدل على ان اثبات الهيولى انما هو بالقسم الانكاسية  
اذ لو ثبت الهيولى بالقسم الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلقوبيلان لزوم القسم  
الانكاسية القسم الوهمية ١٩ بعد ذكر ان القسم الوهمية بوجوب وجود الهيولى وانها حاصلة

لجميع الاجسام (قال المحاكات وامانه  
لا انفراق بينهما في امكان الاتصال  
فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر  
ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهيولى  
كما يمكن بطريقتين الاتصال على  
الاتصال امكن بطريقتين الاتصال  
على الاتصال اذ نقول لا بد لذلك  
الاتصال القاري اولقوته من محل  
موجود قبل الاتصال مقارن له  
وليس هو الاتصال فلا بد من امر  
اخر وهو الهيولى (قال الشارح ثم  
ذكرانه يلزم من ذلك ان يكون حكم  
المتباينين آ) في بعض الحواشي فيه  
نظر لانه انما كان يلزم لو كان  
الانفصال مقتضى طبائع تلك الاجزاء  
وهو ممنوع اقول المراد بقول الانفصال  
امكانه ولا شك ان الانفصال ممكن  
نظرا الى طبائع تلك الاجزاء والالكان  
ممتعا ذاتيا فليقع وسيجي ان امكان  
الاتصال يكفي لاثبات الهيولى  
(قال المحاكات والاول ان يقال ان  
تلك الاجسام متعددة في الجسمية)  
حاصل المقام ان الشارح حل اتحاد  
طبائع الاجزاء في كلام الشيخ على  
الاتحاد في الطبيعة التوحيية التي هي  
الصورة التوحيية لها وجعل اشتراك  
الاجسام فيها موجبا للاشتراك  
في تحكيم الانفصال فيلزم اثبات  
الهيولى في الكل وجعل بناء الدليل  
على تسليمهم واعترافهم بقساي

الصورة فان المادة على قابلية ولا يجمع العلة القابلة من العلة الفاعلة قالوا  
فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة  
الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة  
وشكل مخصوص فهذه الاعداد الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات  
كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج  
الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكيفية وهيئة مخصوصتان وفسر  
الاحوال المنقعة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان عمل  
الشخص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشتغل على امور لا يوجد  
الامر واحد فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد  
مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلة  
الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية  
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواصر الخارجية وفيه  
نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان شخص  
الصورة امر ثابت وغير الشايت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا  
القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة  
فهى لا يجمع في شخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا  
القواصر الخارجية كما في فصل بعض العناصر فان الفسر على الفصل  
مما يمد حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات واولا  
بالمشخصات وليس من العلة المذكورة ههنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا  
بالمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلة الفاعلية  
معدن للصور الشخصية فان العلة المعدنة في جانب العلة الفاعلية  
والفاعلية يقتضى شخص الصورة والمقدار في القابل بمعدن وعن الثاني  
بانه وان لم يذكر الشخصيات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما  
لم يذكره تمويلا على ما سبق والحق في المنع الذي به فاصل كلامه ان  
الهيولى غير كائنية في شخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات  
ومعينات لكن الشيخ وصف العلة بانها يتحدد بها ما يجب من القدر  
والشكل ولا شك ان الشخصيات لا يحدد القدر والشكل فان اشئ لا يحدد  
نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في تناسلها وتشكلها  
ومقدارها تحتاج الى الهيولى وهي لا تنكفي في هذه العوارض بل يحتاج

الاجسام في الطبيعة النوعية ويتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاقتضاد على الجدل وان عبارة  
الشيخ خارج عن طبيعة الامتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة هي الطبيعة المشتركة دون الطبيعة  
والاشترك في الطبيعة الجسمية فيلزمه بما جزمه من ان لا يشترك بالاشراكات وفيه نظر في ما قل في المحاكات



والامام جل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجمعية وبطل مجرد الاشتراك فيها وجوبا للاشتراك في جواز الانفصال وتبعه المحاكيات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان تمامنا في اواقع لاعلى الخصم خفت وكان بلام اجراء كلام الشيخ وتدير للشيخ من الجسم البسيط ﴿ ١٠٠ ﴾ بالامتداد الجسماني

الواحد لما كان ملائما لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قدر ( قال المحاكيات وليت شعري اذ اني الكلام على تشابه طبابع الاجزاء ) هذا نظر الى ظاهر عبارة الشيخ حيث لم يؤخذ بكون طبيعة الامتداد متشابهة في الفلك العنصر بل اكنى بالاشتراك في مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجمع في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجمع لكنه خلاف الظاهر ويكفي له هذا لترجيح حله على حل الشارح ( قال المحاكيات واعلم ان اماكن القسمة الوهمية آه ) لا يذهب عليك انه ان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهبولى في الخارج واعتراض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشيء في الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزآن متميزان مفصلان في الوهم لان يكون له جزآن كذلك في الخارج فان الحكم بالامور الثابتة للماهيات في الاوهام عليها صادق في نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها في الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اى مع اشتراكه على الصورة التوجيهية يقبل

الى امور اخرى فكيف يقسم من الامور الاخرى هذه الموارد وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يحتج في الخاطر ان العينات تصحيف العينات بالامانة فان المعدات معينة للفاعل على الاقضية قوله ( كون كل سابق دالة معدة لاحق سر عظيم ) هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للتعليق الا انه لما جعلها السروجب عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذى ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفا عليه فهو لا يتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لابد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شئ من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساقفة لاسبيل الى الثاني لما ستعرفه فتبين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب واللبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شئ موجود له تعلق بالمعلول وهو المدة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فان ثبت ان كل حادث سابق معد لاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه الاحق او لا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والافند انتفاء السابق لم يوجد الاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازل وعدم لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق والعدم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فنهان ليس للحوادث بداية زمنية لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا بوجوده فيه حادث وههنا شئ وهو ان الذى يقتضى هذا السر ليس هو استعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت السر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سر مبدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

الانفصل الوهمى دون الاحكامى واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية ليست من الفروض والاهوام الكيفية الاختراعية كفرض انفسهم المجردات بل المراد بالفرض ان يكون في الخارج شئ يصح للعقل بذاته على الوجه الباطنى او المعنوية الوهمى على الوجه الجزئى تحليله الى اجزائه ولا يكون الشئ

كذلك أي قابلا للتجليل بأحد الوجهين إلا إذا كان فيه شيء يمكن بالنظر إليه هذا الانقسام وإن امتنع لغيره أذ لم يكن  
هناك شيء كذلك لكان فرض القسمة فيه من المفروض والاهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة  
فلا يرد عليه التمسك بالثبات ١٠١ مع اشتغاله على الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك

لأن قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتغاله  
على الامتداد الذي يمكن طريران  
الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وإن  
كان متمتعا بالغير اعني الصورة النوعية  
ولولم يشغل على الامتداد ولم يصح  
الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية  
بل كان فرض القسمة وتوهم القسمة  
فيه من قبل المفروض والاهام  
الكاذبة التي لاحقيقة لها كفرض  
القسمة للسجرات وكذا لو لم يكن مشتملا  
على الهيولى او كان فرض الانقسام  
فيه فرض او مستحيل لادائه الى  
انعدام شيء بالمرء وهو محال اقول  
قد مر ما يدفع به هذا الكلام فلا بأس  
بان يعيده ويزيده بيانا فنقول الفرق بين  
القسمة في الاجسام وبين القسمة  
في المجردات ظاهر لاشتراك فيه لكن  
نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض  
فيه شيء دون شيء اي بلا حظ العقل  
مستقلا فيه شيئين صكليا او بمعونة  
الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك  
لان فرض شيء دون شيء انما يتصور  
في المقادير وهاله المقدار وانما هناك  
امكان قسمة خارجية فذلك غير ممكن  
غاية الامر ان هناك امكانا عقليا  
يعني تجويز العقل القسمة الخارجية  
فيه دون المجرد ففرض القسمة  
الخارجية في الاول فرض امر متمتع  
وفي الثاني فرض متمتع كما قالوا في الفرق بين  
الجزئي والمكليات الفرضية وما ذكره

فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة  
لم يوجد الا في اذمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون  
في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية وامانه لانهاية لها  
فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها ان بعد كل حادث حادثا  
لا الى نهاية كالزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنسه مبرهن عليه  
فان ارتفاع الحوادث لا يكون الارتفاع علة التامة المركبة من وجود  
وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع  
ذلك الوجود ايضا لا يكون الارتفاع وجودا آخر وهكذا ترتب العدميات  
الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل  
المحال فنعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الارتفاع عدم وليس عدما  
لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا  
وارتفاع العدم الازلي لا يكون الوجود حادث آخر فاذا لم يكن  
بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود  
الحادث وعلة الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلة الحكم  
الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشارح فظاهر ونحن نقول  
ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات وبين  
المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب الاستعدادات  
منسابقة والاستعدادات المنسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة  
لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى  
اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ  
الاول لما كان دائما الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله  
الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول  
بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما  
فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث  
فان لها جهتين دوامها وتجددتها فهي من حيث استمرارها ودوامها  
مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددتها يصير سببا للحوادث  
لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل  
الاضلاع يختلف استعدادات القوايل فحدثت الحوادث فهي واسطة  
بين الثابتين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث

قدس سره بقوله لا ترى خطر ذكره نفوته للنع الذي اوردته وليس نقضا اقول ويمكن ان يقال في اثبات الهيولى  
بان ثنائيتها شرطية مبادئة هي انه لو قيل الجسم الانفكاكي الخلدجي لا يكون ذلك اعدا له بالكلية سواء كان  
فلكا مستويا أم لا فلو كان مستويا لكان مستويا في كل حال غير المستوية باقيا حال الانفكاك الا ان صدق انه على تقدير

الاتصال يعدم بالرة فتأمل ثم ههنا نظر دقيق اوردته جماعة من الأركياء وهوان الواقع بين المتفرقين انما هو الاتصال الفطرى لا الانفكاك الطارى والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطرى واللازم من التشابه امكان الانفصال الفطرى بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطرى بين ﴿ ١٠٢ ﴾ الجزئين الفرضيين بالنظر

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم ثبوت الهوى انما يستلزم له الانفكاك الذى هو الانفصال الطارى والاتصال الذى يطرأ او امكانهما (قال المحاكمات وامكان الانفصال الخارجى يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان الانفصال الخارجى انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلوم انما يستلزم امكان الملة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد بامكان القسم الخارجى امكان انقسام الجسم فى الخارج بلا تغير فى حاله بان يكون حاله فى شئ بعد مالم يكن بل بمجرد امكان ورود القسم عليه وحينئذ يدع دائرة منع امكان القسم الخارجى قال الشارح واورد اعتراضات آخر تجري مجرى هذين وذلك هو قوله فى شرحه يلزم من ذلك جواز تماس ذلك القمر بقمر محب فلك العطارى وبالعكس وهو يقتضى الخرق وفى موضع آخر لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة مقارة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك المواد لا يطبع الاتصال والانفصال فلا يتم مادته من المكان انفصال الجزء الواحد وفى موضع آخر لا يتم ان المتدين من الماهية يستحيل اختلافهما فى اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية محصلة تم يلزم جسمية كل فلك ما يستحيل على جسمية الاخر اقول فى الجواب عن الاول ان التماس الذى ذكرته لجأز

ولما رقت سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة قوله ( واعلم ان الهوى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ) لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءاً من علة الهوى والشارحان بنوا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار فى الشفاء اليه ولو ثبت ان الهوى مفتقرة فى الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهوى تجرد عن الصورة أم مستدرك لانه لو حذف من البين لثم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه الصورة كفى قسمه عليها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام فى هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو اننا اذا نظرنا الى ذات الهوى امتنع العقل من وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فرما يجوز العقل ان تكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لهما بالاتحاد سار فى سائر الجهات والامتداد السارى فى سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاجت هوارضه من امكان الانفصال وزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهوى ظهر انها متعلقة بالهوى فقد ثبت بذلك ان الهوى محتاجة الى الصورة فى الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهوى فى الوجود بل فى السوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهوى وشير بقوله وههنا ممر آخر الى اتمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسمية اذا ثبت ليس الاحتياج الهوى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما فى الباب ان الهوى ملازمة لها لكن الشيخ فى الشفاء كرر الاشارة فى هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم به الشئ وبين ما يلزمه فقد بان ان قوله الهوى مفتقرة مقدمة فى الطريق الخاص ولاجل انه يشير الى اتمام اثباته فنحصر هنا عليها ثم اورد الطريق العام والغاى فى قوله فلما ليس للسبب بل لمجرد التعقيب وهو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلاثة اقسام فان الصور فتكون اما علة مطلقة للهوى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة الناعمة

نظرا الى ذات الجسمية وانما يمنع فاعلم الى الصورة النوعية وهن الثانى ان ما ذكرت اعترافى بالمدى ﴿ اوالله ﴾ وان اردت بالمسألة تشخص كل شخص فظهر ان الامكان بل نظر الى طبيعة الامتداد بكيفية هو فى الثالث من اختلاف اللوازم فى الافلاك من جهة انها لوازم للصور الجسمية لهما وهى ﴿ قوله ﴾ كانت لوازم لغيره الاحاديث والاشكال

فتأمل ( قال المحاكات وكان الظاهر أنهم من مسائل ما بعد الطبيعة لأن يبحث عن الوجود ) ونذكر سيد المحققين أن كلامه بوجه أن الوجود محمول في هذه المسئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لأن مطلق الوجود ليس عرضاً ذاتياً شئ من ﴿ ١٠٣ ﴾ الموجودات والمبحث عنه في العلم الإلهي هو أحوال الموجود من حيث

هو موجود والتصديق بأن شيئاً ما موجوداً لا يتصور عروضة الموجود إلا بعد صيرورة نوعاً مخصوصاً هو الجسم فهو من الأعراض الذاتية للجسم ومن الأعراض الغيرية بالتقياس إلى الموجود فالبحث عنه من العلم الطبيعي أقول هذا التوهم مبني على أن مدخول حق في الأكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيراً ما يكون مدخول عن الموضوعات ليرد على المحقق الذي ذكره أنه على هذا يلزم أن لا يكون إثبات وجود الماهيات المخصوصة كالقول والهيولى من علم بعد الطبيعة لأن كون الموجود المطلق تعقلاً مثلاً لا يتصور عروضة له إلا بعد صيرورته جوهرًا مجرداً مثلاً والحل أنه كما يرجع قولهم العقل موجود إلى قولهم الموجود عقل بشيء على أن الموجود موضوع في علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع إلى قولنا الموجود أما عقل أو نفس أو هيولى أو لمحمول في الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك المخصوصات وهو عرض ذاتي الموجود المطلق والاولى أن يوجه كونه مسائل الطبيعي بما ذكره صاحب المحاكات من أنهم يمشون

أو العلة الفاعلية فإن أراد العلة التامة فالصورة أن كانت محتاجة إليها تنحصر في أنها علة تامة أو جزء مفعلة لأن ما يحتاج إليه الشئ مما جسيح ما يحتاج إليه الشئ أو بعضه فلأن ثالث لهما وإن كان المراد الفاعلة فلا حصر لأن ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم أن يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الإبطاء وهي أن يقال المراد العلة التامة ويجزء العلة ما لا يكون واسطة أو آلة فكانه قال الصورة إما علة تامة أو لا فإن لم يكن علة تامة فإما أن تكون واسطة أو آلة أو لا تكون وإن لم تكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان أولى على أنه زاد في الأقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد في أمثال هذه أن يكون على أحد القسمين الآخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي أقساماً ثلاثة وإما قوله إنما لم يذكره لأن مورد التقسيم وهو أن الهيولى مفترقة في وجودها إلى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففساد لأن القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والعجب أنه ذهب ههنا إلى أن ليس لهذا القسم احتمال وفسر إشارة تعقيب الصورة بإبطال هذا القسم وإذا احتمال له فما حاجة إلى إبطائه وأما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي أن التلازم بين الشئين إنما يكون لو كان أحدهما علة موجبة للآخر أو كانا معلولاً علة واحدة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلّقاً لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي في المتضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلولا إيجاب العلة على أحد الوجهين أمكن انفرد أحدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما وإنما قال يمكن فرض وجود أحدهما لجواز تعلّق أحدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلّق وقوله ولا معلولاً زيادة لافائدة فيه لأنه إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لم يكن أحدهما معلولاً وتفصيل هذا الكلام أن يقال إذا كان شيئان أحدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لأنه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فاللزام منه تفريق الطرفين وإذا لم يكن أحدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما إلى العلة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما واللايكات الوحودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود

عن الأجسام وبعضها متحدد وبعضها متحدد وتحدد الجهات وتحدد ما لا يتصور أن في الجسم وفي المادة وبما فرنا وخففنا ثم دفع النظر إلى ما ورد حيث قلنا فيه لأن البحث في علم ما بعد الطبيعة عن الوجود يخص انتهى إذا كان وجود الجسم وهو لا يتحقق فيكون وجوبه في الهيولى والهيولى ما عرفت قال الشارح وهذا هو المطلوب عليها

أفلاطون على أن الأبعاد لا تتغير في المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين  
الأول أن المشهور عن أفلاطون أن المكان بعد مجرد موجود وهذا يناقض ذلك والثاني أن أفلاطون لا يقول بالمادة  
بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن ١٠٤ اشكال الثاني بأن أفلاطون

واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة  
بأنظر الى الصورة النوعية التي هي  
عرض عندهم كما صرح به السهروردي  
وبأنظر الى المفاسد الفرضية التي  
تعرضها عند بعض من تأبى في نفي  
الجهولي الاولى دون السهروردي  
فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا  
القول إنما يبنى على الوجه الاول  
اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى  
اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد  
المجرد الموجود عند أفلاطون المنهوي  
بعد واحد مكان كرة العالم ولا يتصل  
ولا يتصل ولا يتبع بانفصال الاجسام  
الممكنة المداخله له وليس تعدد ها  
الابا العرض وحينئذ فقله كونه متاهيا  
يقضي كونه مشدلا لكن تشككه مقتضى  
طبيعة التي اخضرت فيه وهذا  
بخلاف الشكل المعارض للابعد  
الفرضية وذلك لاختلاف تشكلاتها  
والحاصل ان الدليل الذي سيجي  
على ان الشكل مع المسادة لا يجري  
في الشكل المعارض للبعد المجرد  
اذا دليل المذكور او اجري فيه لا يقدح  
باختبار ان الشكل فيه يلزمه لو ان فرد  
بنفسه عن نفسه قوله تشابهت  
الاجسام في مقادير الامتدادات  
وهيات التاهي والتشكل فلنا لا يلزم  
مثل ذلك في البعد المجرد الا اذا كان له  
افراد متعددة بالذات متشكلة  
بتشكلات متعددة بالذات وكان هناك

واستدعاهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما واللاكانت  
المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لاننا نعني  
بالعلة الموجبة الاما يتبع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يتمتع  
انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة  
تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب  
ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح انفراد  
احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر  
في التلازمين الذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور  
الاول ان يكونا معلولى علة واحدة الثاني ان يكون تلك العلة موجبة للثالث  
ان يكون لكل منهما تعلق بالآخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه  
تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق  
كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا متاع انفكاك كل منهما  
عن الآخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير  
دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن  
علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لا متاع  
تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن  
احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجيع الممكنات ينتهي  
الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ناشئة بالضرورة فنقول مسلم  
ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ناشئة لكن الكلام في ان التلازم  
يقضي ذلك وكون كليهما معلولى علة ناشئة في نفس الامر لا يستلزم  
ان يكون مقتضى التلازم وان سلنا ان التلازم يقتضيه امكن من ان يلزم  
ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما  
بالآخر ولم يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على  
وجه لا يلزم الدور كما سيأتي وسؤال اخر لما اعتبر العلة الموجبة فمعلولاتها  
يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت  
العلة فكلما تحققت العلة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق كل واحد  
من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين  
ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر  
ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئ لا يكون صدورهما

من جهة

ابعد مفادير مختلفة في الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هي الامور انما تعرض  
له بالعرض وتبعه التمكن والحاصل له بالذات انما هو عظيم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد صير قابل  
للافتصال اندفع ما رجا فيهم في دليل اثبات الهيولى اتم مقوض بالجمد لما عرفت انه لا يقبل الانفصال اطلاقا



بالذات ( قال المحسبات فكيف ازاد ان بين آه ) ذكر بعض المحققين انه لا يخفى أن الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه  
بين من الموضع التي ذكرها صاحب المحسبات لكن كان مطمع النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهوى في جمع  
الاجسام ولزم من بيانه \* ١٠٥ \* عدم انفكاك الصورة من الهوى فلمسه ازاد ان ثبت ذلك بدليل

آخر ينساق اليه الذهن تكثيرا  
للفائدة ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان  
ذلك من بعد ان لا يكون قد بين  
من قبل ولم يدع الامام احتياجه  
الى البيان وما ذكره من عدم  
الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس  
بشيء اذ يهاذره ليكون في قوة دليلين  
( قال المحسبات والعجب العجبان  
المقدمات التي رتبها ليست تستلزم  
الان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي  
اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان  
ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا  
حاجة الى تلك المقدمات لان كون  
الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل  
اثبات الهوى اقول ولا يخفى ما فيه  
فان المقدمات التي رتبها الشيخ  
والامام حيث قال الجسمية لا تنفك  
عن الشكل والشكل لا يحصل الامع  
المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة  
تستلزم وتثبت عدم انفكاك الجسمية  
عن المادة صريحا لان الجسم مشتمل  
على المادة ( قال المحسبات والوجه  
المعتبر لمعار النظر الصحيح ) عرض  
عليه بعض المحققين بوجهين اما  
الاول فبان الشيخ لم يبين ان مشتمل  
الوضع والتصور يعرض الجسم من قبل  
الصورة ولم يجعل كون التامهي  
والتشكل بمشاركتها للهوى مقصودا  
بالذات بل توسل به الى هدم انفكاك  
الصورة عن الهوى واما الثاني فبان  
ما دحا من انه ما يتضح ان التامهي

من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من العلولين لا يستلزم للمادة  
الامن جهة مصدرية والمادة لا تستلزم العلول الاخر الامن جهة اخرى  
فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهوى فاما ان يكون  
احدهما علة للآخرى او لا يكون فان كان احدهما علة ينقسم بالقسمة  
العقلية الى الصورة والهوى لكن الشيخ حذف قسم الهوى لان التلازم  
يقضي العلة لموجبة والهوى تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة  
اما ولا فلان الهوى قابل للقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود  
المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستغادا  
من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل  
لوجهي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرد  
واما مع اغبر فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بجموع  
الامر بن الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فاقابل لا يكون فاعلا  
للاستقلال ولا مع الغير فيقضي ان يكون العلة هي الصورة ويجوز فيه الاقسام  
الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للآخرى فاما ان يكونا  
معاولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي  
الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهوى  
تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهوى وهذا هو الذي ظنه  
الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر  
ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المنضايين ونبه الشيخ على فساد هذا  
الوهم بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهم يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب  
الخرج ليفيد الارتباط بينهما فحين ان يكونا معلولي علة رابطة فذلك العلة  
اما ان تقسم كلامها مع الاخر او بالآخر والبحث في هذا الكلام مقامات  
احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهوى علة موجبة لا متاع ان يكون  
القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يتمتع تخلف العلول عنها فاما ان يعتبر  
فيها الابداد كما اعتبر فيها الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الابداد فماذا لم يكن  
احد الشئين علة موجبة للآخر ولا مستندي الى علة موجبة رابطة لم يلزم  
امكان افراد احدهما عن الآخر لواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر  
غير فاعلة وحيدة يتمتع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم  
عليها الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة وايضا

والتشكل يعرض للاجسام \* ١٤ \* لم يبين هروشه بالمشاركة ان اراد توقف البيان على عروضه لجميع  
الاجسام فمنع وان اراد عروضه للجسم في الجملة فهو بدلهي غير محتاج الى البيان فالخاتمة الى بيان تنامي الابعاد  
في هذا المطلب اقول لعل عروضه انه ما يتضح ان التامهي والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يبين ان عروضهما



جميع الأجسام بمشاركة الهوى وحيتئذ نخاز الشق الاول والمنع ظاهر للسقوط ( حال المحاكات والحق المذكور غير ساقط ) قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة غفل عنها صاحب المحاكات فزعم ان المنع غير ساقط وهي ان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون ١٠٦٠ هناك بعد وجد فيه زيادات

غير متناهية بالفعل على ما قال اقول ليس يلزم بمسافة كره من المقدمة ان يكون هناك بعد وجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس يلزم منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققة فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد في بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه لا لو تحققت في بعد لم تحققها في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المنسق النظام هذا خلف وايضا اذا تحققت الزيادات المتناهية جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سيقول الشارح في تفسير كلامه في هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر هيد كره صاحب المحاكات بان ذلك في كل مجموع متناه مسلم واما في الغير المتناهي فغير مسلم وسجى مع ما عليه ( قال المحاكات ويمكن ان يتحقق كلام الشيخ آه ) اعترض عليه بعض المحققين بان اللازم من الوجوه التي ذكرها ان يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد

لم يقتصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الناشئة احدثها بالآخر وان لم يعتبر فيها الابتعاد لم يلزم ان يكون الهوى فاعلة حتى تقدير ان تكون علة موجبة وثانيتها في قسمه علية الصورة الى اقسام الثلاثة فانه لما جعل الاكلة مضافة لواسطة كانت القسم الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير علية امان لا تحتاج الهوى الى شئ غيرهما وهي العلة المطلقة او تحتاج فاما ان تكون علة قريبة وهي الواسطة لو لا تكون فار كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الاكلة ولا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى فان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضخمة والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرا را للاحلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الاكلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذا الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهوى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لا تمتاع تخلف الهوى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهوى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهوى لكن علية للهوى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهوى بل شئ آخر يقيم به الهوى وهو الشريك والاكال الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في اقسام القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما ساد للآخرى حصره الشيخ فيما كان بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما ساد للآخر لا بد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابطة في القسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقيهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقيهما بحسب الماهية فهما المتضامتان وان كان بحسب الوجود وحيث ان يكون احدهما ساد للآخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب بغير كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما مع لان ولما كان

الاصل الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذي منه الى عدد الاصل الى عدد البعد الذي

هو من البعد الاخر الى بعته وذلك يستلزم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل منها زائد على آخر تلك النسبة ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى لا يكون ذلك البعد غير متناه واما ما كتبه المحقق

الغير المتناهي على وجوب اجتماع تلك الابدان بعضها في بعض واحد وقيل الغير المتناهي على التناهي غير مقبول  
انتهى أقول ويمكن اجراؤه في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر  
تزايد الامتداد بل لا يلزم ١٠٧ ان الامتداد في كل حين يكون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض ١٢٤ اما  
يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء  
الامتداد فكل انفراج يوجد بين  
اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج  
غير متناه وانما يوجد انفراجات غير  
متناهية بالعدد ولكن ككل منها  
متناه في المقدار ودفعه بأنه لا شك  
ان الامتداد الغير المتناهي موجود  
بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج  
له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما  
ان لانفراج لا يوجد في الاوساط  
فيكون متشابها فالظاهر انه مكاره  
لان الامتداد لا ينك عن الانفراج  
في التصوير المذكور اصلا وقد فرض  
ان الاول منتصف عدم التناهي وان  
التناهي مساو له فيلزم عدم تناهيه  
فانه اذا كان للشيء ك الامتداد دين  
لازمان كعدم التناهي ووجود البعد  
بينهما لا ينك احد هما عن الآخر  
واما انه يلزم ان يكون كل انفراج  
لما كان وسطا متناهيا على ما ذكرت  
فلا يقدح في المقصود لان لزوم احد  
القيضين يمنع لزوم الآخر اذا كان  
اللزوم شيئا مستحيلا على ما يجيء  
في المحاكات عند حل اعتراض يرد  
على دليل المسئلة ولا يذهب عليك  
ان يمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام  
صاحب المحاكات وتتم وجوهه

من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضاد بل ان  
تعمل كل منهما ليس مع تعمل الآخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون  
احدهما معاملة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا والمطابق لما في الشفاء  
وسكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء  
ثلاثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد  
من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فينبغي وبين كل واحد من اجزائه  
تلازم وليس احدهما معاملة موجبة للآخر وكذلك واحد من اجزائه  
ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها  
ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فينبغي تلازم وليس  
احدهما معاملة موجبة للآخرى فنقول انما لم تكن احدهما معاملة موجبة  
للآخرى لو اعتبر في الالة الموجبة كونها معاملة فاعلية وليس كذلك فلما كانت  
علة للآخرى وملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة قوله (ويحتمل  
ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة  
فان الهيولى مفقرة الى الصورة المقارنة لاني مقارنة الصورة وقد قال الامام  
والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها  
بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام  
البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل فيه لهذه  
المقدمة قوله (وهذه القضية مفقرة الى الحجة) تقرير السؤال ان الثابت  
فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة  
فان التلازمين لا يجب ان يفترقا احدهما الى الآخر كما في المتضادين ولو وجب  
ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل  
قوله بل يكونان متضادين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالتضادين  
ولعله هو المراد وجوابه بانه سنيين ان لاحد المتضادين تأثيرا في الآخر فنقل  
عليه انه كلام على سند المذبح وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام  
بالحقيقة منساقضة ونقض بالتضاد يفيق لكن المناقضة مندفعة بما سبق  
من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما معاملة للآخر او يكونا معلولى علة  
رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر فلم يبق من الاعتراض  
الاتقص فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيهي والحق في الجواب ان تلك  
القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يستعير بوجودها الفعل

الثالثة فان الامتداد لا ينك عن البعد اصلا ان آخره (قال المحاكات لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض  
آه) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفعل مسلمة ولم يدع احد خلافه بل قال به الشارح لكن هذا غير متع  
جسدية المفروض ولما لم يفرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الابدان الغير المتناهية

غير متناهية فمتنوع وما ذكر في بيانه من ان المقدار يزداد بحسب الزيادة الاجراء ان ارادته يزداد كلما يزداد اجراءه فسلم لكن لا يجديهم ان اراد ان نسبة ازيد بانه نسبة ازيد بعدد الاجراء فمتنوع في صورة النزاع اذا النزاع انهما هو في صورتى التساوى والنزاع اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في الحاشية لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل وتودد وقدم

ما بين في هذا البحث فتأمل جدا وانزد بيانا فقول النصف الثاني قابل للقسم الغير المتناهية لا بمعنى انه ينقسم الى اجزاء عدد ها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار عظيم كان او صغيرا بل بمعنى ان القسم لا ينتهى الى حد يقف ولا يمكن بعدها القسم وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في الزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في الزيد عليه واذا كان الضم موجبا للزيادة في المقدار الزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون الزيد عليه غير متناه ولا يتوجه النقض والحاصل اننا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف لا يزيد على نصف الخط المفروض ولا فنوع غايه الامر ان حصولها بالفعل محال فيلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا مقادير متناقصة مثلا بان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم الى ما وضع اول النصف الباقي وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى التساوية بتلك العدة مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير متناقصة فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها قبل الانقسام وكان

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهوى اقدم ذاتا ومن الصورة بمنع ليس بشاؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الامتلازما للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامر بين فرق قوله (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اعم من الالة والشارح جعلها ما بين الالة والواسطة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستبعد فكما ان الالة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للالة قوله (او يكون لا الهوى تجرد عن الصورة) الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التسلازم فاما ان تكون الهوى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحل قوله بالآخر على القسم اشالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء من الجانبين واعتراض الشارح بانه او كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر اوبه فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما الحاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة أحد المتلازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه وايضا يلزم المدافاة بين مورد القسم وهو التلازم وبين احدا قسمه لان الاستغناء من الجانبين يتا في التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالآخر لاشك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان بقاء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الاستغناء عن كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة بقاء السببية والا فلا بد من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج فنيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر متافية له اذ معاه ان الارتباط بينهما والحق ان القسم تطلق بالاشراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسم في الاولى لافى الثانية والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى

له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك العدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير الاولى والقول بان امكان الرد الى التساوية سلم في المتناقصة للمتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الى التساوية بتلك العدة بل لعدة متناهية لا يخلو عن مكاررة فتأمل جدا (قال الحاشيات ونقل الشيخ عن معناه كل واحد

من الزيادات) قال قدس سره المراد ان يشتغل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله  
والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في تفسيره المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتغل على جميع الزيادات  
فعلم ان المراد من الاول ١٠٩ \* اشتغال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام

الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتغل على ذلك  
واذا قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين  
ان يوجد سبب ثالث لهما مع استثناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما  
ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما  
الامام وهو الاستثناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ  
فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهوه وفيه  
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستثناء من الجانبين وتقرير الشك الاول  
للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولين  
عنه ثالثا وانما يلزم لو لم يحز وجود واجبين واما الوجود جاز ان لا يكونا معلولين  
او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعله واجبة وقد اشار الى  
جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع  
وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهوى  
والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر  
ايضا ممكنا فاذا ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا  
معلولين علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسق منا  
ايامها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور  
من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولين علة  
ثالثة وقد مررت اشارة الى الفساد من ان ذلك يناقض التلازم وفيه ماسر  
واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استثناء كل منهما  
عن الآخر فهو ينافي مع مقتضى القسم وان اراد غيره فهذا القسم يكون  
محدودا واجاب الشارح بان المراد غير ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم  
حذفه لو كان المورد يحتمل لكنه غير محتمل له لان الاستثناء عن الجانبين  
ينافي تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب لانه لا يفصل من قوله مع  
الآخر الا الاستثناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام يقول  
انه مهمل والصواب في الجواب ان الحقار الهوى الى الصورة ليس مورد  
القسم كما يشاء ولان سلماء لكن لا محذور في منافاة مورد القسم في البرهان  
(قوله) اشارة واما الصورة التي تغارق الهوى لو كانت الصورة علة  
مطلقة للهوى وجب انعدام الهوى عند انعدامها لكن الهوى مستمرة  
الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

الشارح بان المراد ان كل واحدة من  
الزيادات تشتغل على جميعها بعد  
واحد ويؤيده ايضا قول الشيخ على  
جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه  
جميع ما ذكره صاحب المحاكات  
بقوله وهذه هي القضية التي دل  
عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك  
لان هذه القضية لمعناها ان كل  
واحدة في بعد يشتغل على تلك الواحدة  
وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله  
نعم لا يبق لقوله واية معنى على ذلك  
التفسير (قال المحاكات ولان فائدة)  
اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها  
مع ما بعدها في قوة المفرد فيكون  
الكلام غير تام وقد يناقض على عبارة  
الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث  
جمع بين اللام والفاء وكل منهما  
دال على انشغال فيستغنى بالاول عن  
الثاني والجواب ان التعليل باللام  
افاء معنى اللزوم والشرطية فجاء  
بالفاء في جوابه (قال المحاكات ويمكن  
ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف  
آه) اقول كلام الامام حيث قال  
ومتى صدق على كل واحد انها  
حاصلة في غيره صدق على المجموع  
انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة  
التي وصل اليه كان موضع الواو  
الفاء وهي في جواب اللام او حمل  
عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه  
الشرطية اما تستفاد من كلام

الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وثانيها  
من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله واية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتغل على جميعها  
لا يلاحظ على ما يجب انما كانت كلام الشارح عليه (قال المحاكات المحقق في هذا القيام ان يوجد الكلام من الاجتهاد

لهكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد ابتدائات الخ ( ) قبل لما نفع ان يطلع امكان ذلك بتمامه على حتم  
سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم عن قسمة البعد الى غير النهاية والفعل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجماعية  
وقد بين انها فاصرة عن ذلك اقول لا ينبغي حافي هذا النفع من المكابرة ﴿ ١١٠ ﴾ هذا ثم انه كتب قدس

لا تكون شريكة للعلة لا لعدم العلة المطلقة يا لعدم جزئها - با فالجواب  
ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود  
فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة اولا  
لاسيلا الى الثاني فتبين الاول وكل موجود مشتمل فيكون شريكة  
العلة مشخصة فنقول انها وان كانت مشخصة لكن لا يدخل للشخص  
في العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي فان  
قبل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج  
ماهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية  
المطلقة والشخص فيمكن ان يقال بعلة الماهية المطلقة وعدم علية  
المشخصة بل ليس لنا الامر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان  
كلت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلة الصورة المطلقة انه  
لا لهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة  
العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التبيين فان الهيولى لا تحتاج  
الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة  
انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس  
في الخارج الا هذه او تلك لا امر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة  
واما ان الصورة ليست آتة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى  
للا تمة المطلقة الا ما توسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كان العلة  
المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز  
ان يكون الصورة بانفراده متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى  
يسقط افعال الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التعص  
عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفع  
من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقى يستدعي انها آلة  
يعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة قوله (وهنا سر آخر) البرهان  
المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة بفيض عنه وجود  
الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يتمتع انعكاسها  
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها لما الى الصورة  
المعينة اولى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يتمتع احتياجها  
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتمين احتياجها

سره ههنا حاشية وقال ولان كل زيادة  
فانها ينضم مع المزيد عليه بمعنى البعد  
الاصل ويصير معه بعدا واحدا  
وكذا كل مجموع الزادات فانها  
باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه  
بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد  
مشتمل على جميع الزادات الغير  
المتناهية لان ودى صيرورة كل زيادة  
وكل مجموع زادات مع الاصل  
بعدا واحدا هو ان عدد الزادات  
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد  
كالعشرة والمائة والالف وغيرها  
فان تلك الزادات الموصوفة بتلك  
المرتبة من العدد يكون مع الاصل  
بعدا واحدا في تلك المرتبة من اعداد  
الابعاد واجتماع الزادات  
وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا  
بحسب عدد الزادات في مراتب  
الاعداد فاذا صار عدد الزادات لما  
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع  
البعد المقروض اصلا بعدا واحدا  
فاذا كان عدد الزادات غير متناهية  
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا  
واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى  
عدد الزادات المتجمعة في بعد مساو  
لعدد الزادات التي فرض بل  
واحد منها في بعد فاذا كان الثاني  
غير متناه كان الاول ايضا كذلك  
بالضرورة لانه يلزم على هذا التوجيه  
ان يكون قوله والا فيكون مستدركا

كافي توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حق التأمل مع ان شيئا منها لا يتم واما  
توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدركا كثيرة ايضا فالاول  
ان يجعل اول الكلام دليلا برأيه في توجيهه على ظاهره كالوجهين ويحيل فيهم الا يمكن اياه الى جعل آخر على



وبوجود البعد المشتغل وان كان ظاهر العبارة انه من جهة ما مستحق وبين هذا الآخر بطريق النسبة على جد ولا يستلزم استدراكا اخرلا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقامة والآخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور ١١١ فيه سوى ظاهر الصاروة واعتسار النسبة التي لا يدل عليها الكلام ولعل هذا

احسن التوجيهات الاربعة اقول لما اشتغل توجيه صاحب المحاكات على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد اذكتني ان يقال فيكون هناك مكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير النهاية فيمكن ان يكون هناك بعد آه على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بارتكاب التكلف في الحاشية الاخرى وبعد ارتكاب التكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيه الامام والشارح وكذا قوله وايضا زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكان هذا منه قدس سره ترميم وتعمير لتوجيه صاحب المحاكات الا انه اخار رأي الشارح في جعل قول الشيخ وايضا زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آه وجعل قوله فيمكن جوابا للام ولم يجعل قوله وايضا زيادات جوابا لها بالانضمام التخصيف في العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح في بيان الملازمة المستفادة من اللام والفاء حيث قال واذا كان كل مجموع في بعد وكان مجموع الزادات الغير المتشابهة مجموعا فلا بد ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده عليه صاحب المحاكات

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة بمنع ان تكون علة مستقلة للهوى لان الهوى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمنع ان لا يكون واخذة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهوى باغانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشارات فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهوى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يتمتع انفكاكها من العلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا يحس عن هذه الاشكالات الابان يقال السر ههنا اتمام الدلالة في لصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمي تفصيله في اول الفصل قوله ( الثانية ان الشيء الذي يكون مع الآخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديهما مع المتقدم والثانية المتقدم على المع تقدم والثالثة مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتأخر اى مع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعمالها المشيخ في موضعين الموضع الاول مشكلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون ذا جهة فحرك فيها بالمعارفة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها وتكون معها واما ان كان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير متقدم فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مشكلة امتناع علية الحاوى للمعوى قال لو كان الحاوى علة للمعوى كان متقدما بالذات على المعوى والمحوى مع عدم الحلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الحلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن ذاته فيكون عدم الحلاء ممكن ذاته هذا خلف وعين لك في ذلك

بل اشتغل بطريق النسبة ثم يورد على توجيهه به وترمي به انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الغايل فوجه ثانيا بانه اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتغل على زيادات غير متشابهة والاربعة توجيه الامام وتوجيه صاحب المحاكات والتوجيه الذي ذكره لولا حينه



لَمْ فِيهِ الاستدراك ولا يذهب عليك ان بعض ما ذكره صاحب المحاكات على توجية الشارح برّد على توجيّه حيث قال فيكون انما يمكن وجود المشتمل آه لادخله في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد فيكتب حاشية لعدم ورودهما ﴿ ١١٢ ﴾ حيث يمكن ان يقال

قوله والامكان امكان وقوع الابعاد اشارة الى تناهي عدد الابعاد فكأنه قال لو لم يوجد البعد المشتمل على الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد بطريق النسبة وقوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اشارة الى تناهي عدد الزادات فكأنه قال لما تناهى عددا لابعاد فلا يكون هناك الابعاد متناهية مشتملة على زيادات غير متناهية وقوله فيصير البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد فكأنه قال لما تناهى عدد الابعاد والزيادات صار البعد بين الامتدادين في تزايد المقدار الى حد لا يتجاوز في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى ليقال لاحاجة الى بيان تناهي الزيادات بل اذا لزم تناهي عدد الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو المطلوب لانا نقول لم يجزئ السنج التالى وجود اعظم الابعاد بل يكون البعد محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوز فلا بد من بيان تناهي الزادات وان كان لزيادة التوضيح (قال المحاكات واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين) قال بعض المحققين المطالب الهندسية كثيرا ما تبني على الفروض والشيخ قد بنى البرهان على فرض الخط الآخر على طريق الفروض المستعملة في الرياضيات واليه

الموضع ان هذا العقل غير مطابق لما في الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوى وماع المتقدم متقدم فليزمن ان يكون الحاوي متقدما على المحوى فيعوض المحذور احاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والحاوي ليس علة للمحوى فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان ماع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وماع المتأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكم بين الجمعية والتناهي والتشاكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكم بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مقاررا لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم عدم عين الوجود وان فرضناه مقاررا له فلا يقل من ان يكون لازما له واما الاتفي في فكما اذ صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر حيث قال ماع المتأخر متا حرا راد المعية التلازمة فان التلازمين اذا كان احدهما متأخرا من ثا ث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لاحتمال وحيث قال ماع المتقدم ليس بتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء المتقدم والتأخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيحكي كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الاسلب التقدم والآخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ بتحقيق امر هاول لوجه اشكاله انه اذا كان موجودا واحدهما علة للآخر فتقدم ومتأخر والا فان لم تعتبر العلية فيها فلا معية في العلية وان اعتبر العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او الآخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم

اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾ هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر يمكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ بنى البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يبنون دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا المنع عن تلك المواضع فان

مراده ان الخلف لم يلزم من نقض المذبي بل من انضمام امر آخر مفروض اليه فربما يكون منشا الاستحالة هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض في المذبي فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع نقض المذبي يستلزم الخلف ﴿ ١١٣ ﴾ وظهور الخلف ولزومه من نقض الدعوى انما يتوقف على مجرد

افرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على امكانه ايضا انتهى اقول قد سخ لي وجه لماره في كلام القوم يدل على امتناع اللانهاية مطلقا فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك الخط لا يكون جوهريا لما ثبت من امتناع الجزء وما في حكمه فحين ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح غير متناه في جهة اطول وحينئذ لا شك في انه يمكن فرض خط آخر مواز له ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما الى الآخر مع عدم حركة مبدئيهما عن موضعيهما اللذين كانا حين الموازة هناك وتحريك كل منهما الى الآخر حتى يقع بينهما التماس والملاقاة بحيث لا يزول عنهما الاستقامة ولا يمكن التماس بالنقسم منهما او من احدهما ولا بغير المنقسم منهما الواقع في الوسط ايضا لمناقاة كل واحد منهما لاستقامة الخطين على ما هو المفروض فتعين ان يكون الملاقاة والتماس بنقطة موجودة في طرف احد الخطين او كليهما فيلزم التماسي ونقول ايضا لا بد بعد الاقطاع من اول نقطة يتقاطعان بها وكل ما فرض اول التقاطع كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا قريب المأخذ من وهان المساحة ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا لواحد هما المسافة الغير المتناهية

والثاني اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في المنة الا حال احدهما مع الآخر او وجه الاشكال ان المنة في العلية ان كانا علةين لم يمكن ان يكونا باقياس الى امر واحد وان كانا معاولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون اسند دهما الى علةين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين الا واحد هما علة للآخر او كانا معا في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجود دين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولين علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المنة في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا فصار متقدما ما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرنا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المنة فالقد متان في التقدم والتأخر والمنة الزمانية يقينتان وان كانت بحسب العلية فامع التقدم على ثالث يتمتع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علةين على معلول واحد وما مع التأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب ان ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلة وكذا ان كانت بحسب الطمع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر احتياج محتاج اليه المتأخر واحتياج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المنة زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطمع او اعلية او بالعكس فالقد متان وان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيان لكنهما ليسا بديهيين فعلى من يدعيهما تصوير المنة انهما باي معنى ونصوير التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرنا على تفسير الشارح باللازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسنخناه من ائمة الكتاب ورد عليه شيان احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها والآخر الاستدراك قالوا الجسمية لما تكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو امل مع الجهة اوتياخر عنها واذا كان المراد بالعلية اللازم وهما متلازمان فالاحاجة الى هذا البيان وان كان

في زمان متناه هذا خلف ﴿ ١٥ ﴾ ( قال المحسبات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم التشكل للامتداد الجسماني ) اقول اذا ثبت هذا التناهي في جهتين فلا شئ في انه يحيط به حدان من جهة التناهي فيهما ومن العلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاطراف غير متناهية فلو لم يكن هذه الهيئة داخلية

في الشكل قد خولها في أي مقولة كان مشكلا والقول بأنها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاحاطة بالتامة تحكم محض وتعمد بحث فاقوع في بعض عباراتهم من تعيد الاحاطة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على اثباتهم امتناع ﴿ ١١٤ ﴾ اللاتماهي مطلقا بدلائل

آخر كالمسامنة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلية في الشكل والشيخ لم يخرج ههنا الى اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتماهي مطلقا باطل ففما ذكره الشيخ كفاية ههنا في مقام بيان استلزام الامتداد للشكل والتماهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي في المطاوع وان لم يطابق عليها لفظ اشكل بل ولو لم يكن داخلية فيه اذ كما ان الشكل يقتضي الهولي كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يجيء فندير ( قال المحاكيات وعن الاخيرين آه ) هذا الجواب ظاهر الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان المسامنة بالنقطة الموهومة المخصصة والاخرى عارية البعثة مما لا اعتباره بخلاف المسامنة مع النقطة المفروضة في بعد موجود وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في المجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرناه انه نقل سيد المحققين في شرح الموقف هذا الجواب جوابا عن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرناه انه قد نقل

المراد معنى المعية معهما ماد الاستفسار والتفرض في المعية والتقدم وتأخر قوله ( الثالثه انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التماهي والشكل لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التماهي والشكل اما مع الجسمية او قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما ففهمنا غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة للتماهي والشكل واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله ( اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ) اثار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصورة والدي ندعيه عدم تأخر الشكل والتماهي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح المعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التماهي والشكل وان لم يتعلق بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما والحاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا بعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الابن والوضع وان كانا عرضيين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من سمعته يقول لستنا نفعل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود العوارض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التماهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما متساويان بوجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الابن حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودا دنان فان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والانعدم الشخص زوالها بل الحق ان الشخص هو المبدأ

﴿ الفاعل ﴾

عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامنة الا ان يكون له زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون المسامنة الحادثة مسبوقة بمسامنة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامنة في الوجود بل لا بد من حدوثها

من حركة واحدة في زمان فانما وجدت كانت المسامنة حاصلة في كل آن بفرض في ذلك الزمان وتلك الائنات المفروضة فيه غير متناهية اى لا يقف عند حد فكنا المسامنة التوهمية ههنا وكل واحد منها انما هو مع نقطة اخرى فلتبين نقطة اولى يقف الوهم ﴿ ١١٥ ﴾ عند هاهول هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان

توجد فيه وحينئذ فلا بد ان تبين لها ولمسافتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامنة آتية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقه اخرى في الوهم لاننا نقول مسامنة الخط للنقطة آتية واما المسامنة المذكورة اعني مسامنة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الابان توجد حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامنة الا وهى مسبوقه في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا تبين فيه نقطة غير مسبوقه فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامنة اذ لا بد هناك من مسامنة غير مسبوقه باخرى والازم وجود مسامنة غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فذلك المسامنة انما هي باول النقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لانسلم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامنة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامنة غير مسبوقه باخرى ان اريد بها مسامنة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدى بطائل وان اريد بها مسامنة آتية فهو ممنوع

الفاعل فان الشخص ليس الالهة الهية وهذه الهية ربما تكون هذه الهية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهية بغير ذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهية هذه الهية واما اقول هذا انما تكون لو ارادوا بالشخصات علل الهية كذلك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات بقى في البحث نظران احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنهما لا محالة فدعوي تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه قبيح في نظر الناظرة ومستدرك في صناعة البرهان وحينئذ سقطت المقدمة الثانية القائلة بان مامع الآخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا مخفى بها كما بين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المناظرين خصوصاً هذا البحث بالصورة الجسمية قوله ( وفيه اشارة الى ما ذكرناه ) حل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعماله في مقابلة الماهية فعنى الكلام ان الصورة لو كانت عللة مطلقة للهوى لكانت سابقة عليها بشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل الشخص الشخصات التي هي الاعراض المكتتفة فان قلت سبق العللة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فتقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لازم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل لسبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل الشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضى تقدم علل الماهية على الهوى وتأخر علل الشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيين ان ماهية الصورة شريكة لعللة الهوى في الضرورة بكون عللها سابقة واما تأخر علل الشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهوى فبها ههنا بهذا

لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التزميجي ليس له جزء اول اتي كالحركة على ان في استحالة حدوث المسامنة الغير المتناهية في الزمان التناهي بحثا مشهورا على ما قالوا في الكرة المنحرجة على السطح المستوي فتدبر جدا انتهى اقول هذا الكلام من اول الجاهلية الى قوله قلنا بغيره قدس سر في شرح الواقي سوى زيادة

اغلبة فلن قلت والصواب ما ذكره هناك واما ما نقل عنه ههنا في دفعه فاقول فيه نظر اما اولا فلانه بعد وقوع  
 للفروض في الخارج يكون التقاطع المفروض في الخط الغير المتناهي هو جودة الفعل في الخارج ويكون كل  
 مسامحة مسامحة الخط للنقطة وقدرة انها آنية واما ثانيا ١١٦ فلان حدوث المسامحات الغير

المتناهية في زمان متناه ضروري  
 البطالان وما ذكره من حديث مسامحة  
 الكرة المدرجة على السطح المستوي  
 فليس المسامحة ههنا بالتقاط الغير  
 المتناهية في الحقيقة لان تلك التقاط  
 غير موجود فيها وما يوجد فيها  
 بالفرض ليس الا العدد المتناهي  
 والحاصل ان تلك التقاط غير متناهية  
 في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف  
 عند حد لان هناك تقاطع غير متناهية  
 بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض  
 في الخارج فلان سلم انه يكون التقاط  
 الموجودة حينئذ غير متناهية وذلك  
 كاقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض  
 وقوع الجميع لم يكن غير متناه والاكابر  
 المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه  
 لا بد ان يساوي المقدار المفروض اولانهم  
 يمكن ان يقال لعل المحال المذكور  
 نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض  
 فانه محال جازان يستلزم محالا آخر على  
 ما هو المشهور ولو قال مسامحة الخط  
 المفروض المتناهي للمقدار الغير المتناهي  
 من الخط المفروض انه غير متناه في زمان  
 متناه محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس  
 بالمقدار الغير المتناهي في زمان متناه  
 وبين المسامحة والمحاذاة لم يتوجه عليه  
 ما ذكره من الجواب ولا ما ذكرناه آنفا  
 فتأمل وانظرا ان هذه الحاشية ليست  
 منه قد سره لانهما لم يوجد

في الاستدلال قوله (على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات  
 العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهوى لسكانت سابقة  
 عليها بوجودها وعلاقتها والالم يكن وجود الهوى عن وجود الصورة  
 فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلا يقول  
 هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهوى اصلا لا مطلقة ولا غيرها  
 لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والعلة واللاامتنع ان يكون  
 عن الصورة وجود الهوى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى  
 ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للمساهية ونعني بكونه معلول  
 الوجود ان العلة من حيث كونهما موجودة في الخارج تقتضي وجوده  
 ولانعني بكونه معلول للمساهية ان المساهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي  
 ذلك المعلول فانه يمتنع بل نعني به ان المساهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت  
 وجود المعلول ولاشك ان المساهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل  
 شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالها فقتضيات  
 المساهية لا تكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون  
 اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مبان للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن للشيء  
 لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والسبب في الوجود وقد قارنه في الوجود  
 هذا خلف بل معلولا للمساهية وحينئذ ار كانت علة له مطلقة كان المعلول  
 من احواله وعوارضها كالفردية للشئ فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية  
 وهي حال من احواله فاللم يكن علة مطلقة جازا ان لا يكون المعلول  
 من احواله كما في مسئلتنا وبعد سمعنا المقدمتين تقرير الجواب اننا نسلم  
 ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعال وانما يكون كذلك  
 لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن  
 ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهوى معلولة مقارنة  
 للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم تكن معلولة لماهيتها  
 مطلقا لانها ليست من احواله المعلولة بل جزء علتها هذا ما نسخ المحال  
 في توجيه هذا المقام ولتبيين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين قوله  
 (ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا  
 على الامام حيث قال الهوى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انها  
 معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول للماهية ومعلول للوجود

في اكثر النسخ قال الشارح ايكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات  
 لا ينبغي ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته  
 ما اذا لم يسبق كذلك بل الحق ان هذه معنيين احدهما متعارف ابواب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وهو فرد



أقليدس وثانيهما معارف أهل الحكمة العارضية وابن هذا خلافاً منسوباً فتدبر قال المحاكيات (وقبه نظر)  
أقول وبوجه آخر لو كان الجسمية لزوماً لم يشابه جميع الأجسام قال المحاكيات (الذي يقتضيه نفس  
الجسمية آء) أقول فيه بحث ١١٧ لأن الحال في الجسمية إذا كان لازماً لها يكون

فقال كيف يقول الشيخ الهبول معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس  
بوارد لأن معلولة الهبولي لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الأمر  
بل على تقدير علة الصورة فكأنه قال لو كانت الصورة علة للهبولي لم يكن  
ماهية الصورة علة بل وجودها وحيث لم لا يجوز أن يقتضي الحلول فيها أن  
لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لأنه إن فرضنا أن الهبولي معلولة لماهية  
الصورة جاز أن يقتضي الحلول فيها بعد وجودها قوله (هذا الكلام  
لا يناسب ما ذكره الشيخ) أما أولاً فلأن كلامه ليس في تمثية العلية  
بل في نفيها وأما ثانياً فلأن فيه انتقالاً من الكلام إلى الكلام قبل الاتمام  
وذلك مما يورث الخطب في البحث وأما ثالثاً فلأن الجواب لا يستقيم  
على أصول الشيخ فإن من أصوله أن تشخص الحد تابع لتشخص محل  
فلو كانت الصورة علة مطابقة للهبولي استحال أن يقتضي الحلول فيها  
والإمكان تشخصها متقدماً على تشخص الهبولي ومتأخراً عنه بل الواجب  
أن يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهبولي لكانت سابقة بوجودها  
وعلاها على الهبولي ويلزم منه محال لكن قيل يسان لزوم المحال بين أن هذا  
التقدير وهو كونها علة مطلقة للهبولي محل لأنها لو كانت علة مطلقة  
لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة باللهبولي  
على الهبولي وأنه محال وإليه أشار بقوله على أنها معلولة من جنس  
ما لا يبين ذاته ذات العلة أي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنتاً للصورة  
فتقدم على الهبولي بما يقارنها ثم استشعر أن يقال لو صح ما ذكرتم لزوم  
أن تكون الهبولي معلولة لماهية الصورة لأن الهبولي معلولة للصورة عندكم  
فأما أن تكون معلولة للوجود والمساهية فإذا لم يجوز أن تكون معلولة  
للوجود لم يكن بد من أن تكون معلولة للمساهية لكنه محال لما تقدم  
من أن الهبولي واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد أن تكون  
واحدة بالشخص إجاب بأن الهبولي ليست معلولة لمساهية الصورة  
على الإطلاق لكن لا يلزم منه أن لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة  
بل هي معلولة لماهية الصورة شريطة أوجز لها وإليه أشار بقوله  
وإن كان ليس من أحواله المعلولة لماهيتها أي الهبولي ليست من معلولات  
ماهية الصورة مطلقاً ولا يلزم منه أن لا تكون معلولة لماهيتها  
في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر أن المعلولات كما تكون

الجسمية مقتضية له كما صرح به  
وذلك بناء على أنهم استندوا  
الوازم إلى ذوات المزمومات وحيث  
نقول لو اقتضى الجسمية هذا  
الحال فإن لم يكن طبيعة نوعية  
بل جنسية فلا يخاف أن تقتضيها  
الجسمية مقارناً أو وصف الإبهام  
الجنسي أو على صفة التعيين وعلى الثاني  
فأما على صفة التعيين النوعية  
بسبب الفصول المتعددة أو على تعيين  
واحد منها والاول محال والالزم  
وجود البهم في الخارج وكذا  
الثاني والالزم صدور الأفاعيل  
المختلفة بالنوع من مصدر هو واحد  
نوعى وهو خلاف أصولهم فتعين  
الثالث فحيث إذا اقتضى ذلك اللازم  
شيئاً هو الشكل كان مقتضى طبيعة  
نوعية فينبغي عدم الاختلاف فيه  
فتأمل لا يقال مجموع الجسمية وذلك  
اللازم يجوز أن يكون مختلفاً بالنوع  
ويصدر عنه لأشكال المختلفة بالنوع  
لأننا نقول صدور الأفاعيل المختلفة  
نوعاً من الكثير بالنوع إنما يكون  
من جهة أن كل نوع يصدر عنه  
نوع من الفعل وإيضاً الاختلاف  
في الشكل أكثر من الاختلاف الذي  
في الجسمية وذلك لازم قال المحاكيات  
(فلن قلت إذا كان الحال لازماً الخ)  
أقول فيه بحث لأنه من كون الجسمية  
مقتضية لكل بواسطة كانت تلك

الواسطة طبيعة جنسية وبالطبيعة يكون مقتضى هو الطبيعة الجنسية لا يلزم تشابه الأشكال وهو ظاهر  
وأما ما ذكره في الجواب فمردود لأنه إن كانت تلك الوسطة لازمة للمقتضى يلزم المحال المفروض وهو تشابه  
الأشكال اللهم إلا أن يرتفع إلى ما ذكرنا بأن يكون معنى كلامه أن الجسمية إذا كانت



مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون المقضى تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه  
افعاله قال المحاكيات (و الاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل  
على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال ﴿ ١١٨ ﴾ السدى يدل على وجود السادة

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج  
دليل في دليل على المدعى قل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على نقيض  
المدعى في دليله وكل ذلك خبط من الكلام وقد فانهما توجه الاحوال في قوله  
ليس من احواله المعلولة لانه قد كفى بان يقال ليس معاولا لماهيته وبني الامام  
جميع كلام الشيخ على تقدير عليه الصورة والشارح قوله على انها معلولة  
من جنس ما لا يبين على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله  
بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر  
ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فما ذكرناه اسدوا وضح قوله  
( اولئك تقول اذا كانت الهوى ) تقر بالسؤال انكم قلتم ان الصورة  
لا يستوى لها وجود الابدات وهي والتشكل وهما محتاجان الى الهوى  
فليمر ان يكون الهوى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة  
لهوى فقد عاد الدالة معاولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام  
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشي ة علة وقد قطع فيه بان العلة لا معنى لها  
الما يحتاج اليه الشي وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشي في وجوده  
والذي ثبت ان الهوى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون  
احتياجا لها الى الهوى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها  
فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال للامام ندع  
في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول فحينئذ  
بان الصورة لا يستوى لها الوجود الابدالي فيكون الصورة محتاجة الى  
الهوى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهوى محتاجا ومحتاجا اليها  
متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهوى  
في تشخصها واحتياج الهوى اليها في وجودها فالتأخر عن الهوى  
الصورة المتشخصة والمتقدمة عليها الصورة من حيث هي صورة قوله  
( و اقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقديم الصورة ) يحصل كلامه  
ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقديم الصورة على الهوى  
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقبتها صورة اخرى انعدمت  
الهوى فمقب البطل مقيم للهوى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه  
سيدكران للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو  
ولو كان بين ذلك فكيف يصم بعد ذلك مطلوب بالاولى ان يقال المطلوب

هو الانفصال الطارى على الاتصال  
لا الانفصال الخلقى فارقلت اذا جاز  
الانفصال بين الاجسام المتعددة  
جاز بين اجزاء الجسم الواحد  
للاتحاد في الماهية فنقول لعل  
الانفصال الطارى ممتنع بالنظر  
الى ذات الجسم ويمكن ان يقال  
استشعر الشارح بهذا فقال وبالجملة  
سبب انفعالات المادة يجعل الانفصال  
من اقسام الانفصال والانفصال  
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر  
لان الفسقات بفعل بعضها عن  
بعض فكيف يخص الانفصال  
بالمادة والقول بان الانفصال من جهة  
قبول المقدار والشكل بخصوصه  
يقضى المادة غير مقول الى ان يقوم  
عليه البرهان قال المحاكيات (وربما  
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام  
مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح  
واما ما اورده عليه فاقول مدفوع  
عنه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب  
في الفصل بيان كون الشكل  
من الاعراض التابعة للمادة على  
ما استقر عليه رأى صاحب المحاكيات  
واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة  
الجسمية للهوى وانها لا تجرد  
عنها فظهر عدم وروده اذ حينئذ  
لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف  
تغايرها من جهة اخرى على المادة  
وهو ظاهر واما ما اورده من البعث

فناقشة لفظية تندفع بالناية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذا اللازم منه ﴿ ههنا ﴾

على ما اعترف به هو الاتحاد او هي اليه الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شي واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال  
المحاكيات ( فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار ) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا ينافي في وجوب الاختلاف

في الشكل بنفسه فهنا اختلافان أحدهما ناش من الآخر لأن يكون الاختلاف واحدا فأمل حال المحاكات (لأن  
ما فرض مانعا طالما يعطى اختلاف الشكل) أقول فيه نظر لأن المفروض أن الطبيعة الجسمية يقتضى شكلا معينا إذا كانت  
مجردة عن المادة والمادة ١١٩ \* إذا افترقت بهاختلفت عنها ذلك الشكل بجبهة مانع يمنعها من مقتضى ذاتها

كافي المركبات المتشكلة بأشكال مختلفة  
وهي خلاف ما يقتضيه صورها  
النوعية وحينئذ نقول أن المانع يعطى  
اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو  
متحقق فيما لم يتحقق فيه ذلك الشكل  
الذي هو مقتضى ذات الجسمية وأما  
فما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت  
الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه  
فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم  
خلاف الفرض بل بما يلزم وجود المادة  
في الأجسام التي فرض أنها متشكلة  
بذلك الشكل ويمكن الجواب بأن القسم  
الثاني ما يكون الأمر الخارجى مدخل  
في لزوم الشكل بل لا دخل للهيولى سواء  
كان الجسمية أيضا مدخل فيه أم لا  
وحينئذ كان القسم الأول يمكن أن يكون  
الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه  
لاشكال بل اتحادها وهذا وإن كان  
مشتملا على تكلف في لفظ الفاعل  
لكن يدفع به الإرادة فيحمل عليه قال  
المحاكمات (فإن الشكل الطبيعى للقطرة  
كالبحر) أقول قد عرفت ما عليه قال  
المحاكمات (وهو مانع من أن يتشكل  
الجزء بشكل الكل) سيجى هذا  
في جواب التفصّل الأول وسيورد عليه  
صاحب المحاكمات بأن الشكل من  
من العوارض الخارجة فكيف يجعل  
للجزء الوهمى فهذا مانع آخر لأن  
يتشكل الجزء الفرضى في المتصل بشكل  
الكل كان الكتابة والحزبية أيضا مانعة  
قال المحاكمات (وهو وارد على الأول

ههنا تقسم الصورة على الهيولى وأما كيفية التقدم وهي أنها تشارك  
شيئا آخر في العاية فذكره في باب ما يمنع تقدم الهيولى على الصورة  
وبينه بوجهين الأول أنه ثبت أن الصورة متقدمة على الهيولى فأول انعكست  
المسئلة لزم الدور واليه أشار بقوله وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة الثانية  
إن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة أما بالذات  
أو بالزمان وأنه محال لما مر في الصورة فإنها لو سبقت الصورة أسبقت  
بمقدار وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف  
ولاجابة إلى الشرطية الأولى لأن المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى  
على الصورة كفى أن يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن  
وجودها ولو قال المراد بيان إقامة الصورة للهيولى وامتناع إقامة الهيولى  
للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل أن كلا من الصورة والهيولى ليست  
علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف  
الهيولى فإنها كما أسهل أن تكون علة مطلقة استحال أيضا أن تكون  
شريكة للعلة لأنها قابلة لمحضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر  
لأن شريك العلة لا يجب أن يكون معطيا للوجود فإن الصورة مع أنها  
شريكة للعلة لا تعطى الوجود بل تعطى الوجود وهو المبدأ المفارق على  
ما سيجى غايته ما في الباب أنها تكون جزء العلة اتامة والهيولى علة قابلة  
للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة وأما الشك الأول فتدفع لأن المتقدم  
على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتأخر الصورة من حيث أنها  
متخصصة فلا منافاة بين الكلامين وأما الشك الثاني فهو أنه لما قال  
الشيخ الصورة مقيمة للمادة لأنها إذا فارت المادة فإن لم يحصل عقبيها  
بدل لها انعدمت المادة لا امتناع خلوها عن الصورة فمقب البدل مقيم للمادة  
بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعتراض الأنام بأن قوله معقب البدل  
مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الإطلاق أى ليس كل بدل لازم  
الحصول لشيء مقيم له لأن أبدال أعراض الجسم من الابن والشكل  
والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فإنه إذا زال ابن معين أو شكل معين  
أو مقدار معين لم يكن بد من أن يحصل بدله لا امتناع خلوا الجسم عنها  
فلو كان كل بدل مقيم المكان هذه الأبدال مقيمة للجسم وأنه محال والالكان  
تلك الأعراض صوراً مقيمة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

إيضاحاً أقول وبتدفع بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكمات (والجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال  
على التعيين بل لزوم أحد الأمرين) هذا بظاهره لا بلاجم الكلام الخارج في حل المتن حيث قال وبالجملة لا يمكن أن يحصل  
الاختلاف إلا بما يجعل الانفصال متساوياً للفصل لا سيما ما يقتضيه الجواب ثم لا يخفى عليك أنه يمكن جعل كل واحد

من الفعل والافعال لازما مستقلا لان الفعل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الافعال في الجسم الواحد في صورة التخلل والتكاثف وفي الشبهة التي بتبدل اشكاله ضروري الا ان الشيخ لا اراد الزام المحال في جميع الاجسام المتعددة والواحد من غير مقابلة الى جسم آخر جعل اللوازم القدر ﴿ ١٢٠ ﴾ المشترك وانت خبير بان يمكن

حل كلام الشيخ على ما ذكرناه من تعدد اللوازم قال الشارح وبقيت منه احتياج الصورة الجمعية في وجودها وتخصصها اراد بالوجود الوجود الشخصي اى وجودها متشخصة وتخصصها تفسيره وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة اعلة وجود الهيولى على ما سيجي هذا ان حل الوجود على الشخص وان حل على معناه يمكن دفع الدور بان الصورة من حيث النوع متقدم بالوجود على الهيولى اى الصورة لا بشرط شئ اذ لا ينشأ في ذلك ان الصورة الشخصية مآخرة بالوجود عن الهيولى مع ان وجود النوع والشخصى واحد في الخارج اقول وذلك بان يقال الطبيعة صارت موجودة بهذا الوجود فوجدت الهيولى ثم صار الشخص موجودا به وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط شئ على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ مع تصريحه في مواضع بالاجتماع لوجودها فلم منه ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان تقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وحينئذ لا بد ان يكون هذا التقدم والاحقية بمرتبتين هذا تحقيق

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال اوضح بجمع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولا يحصل ابدالها اذ لم يدم الجسم والمادة فعقب ابدالها مقيم للمادة تلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورها وتقرير جواب الشارح اننا لنسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها لا تقيم في جسمية ولكنها مقيمة في تشخصه فان امتناع خلو الجسم منها يقتضى احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم لكانت صورها قلنا لانسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم ضرورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرها وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله من حيث هو ابن مالمخ فهو جواب لسؤالين الاول ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم اذ دامها وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة لا المهيئة فالجسم محتاج في تشخصه الى الابن من حيث هو ابن مالمخ حيث هو ابن معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض الشخصية ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون مشخصة لاننا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم شئ منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي المسماة بالشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه به بقوله امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما انما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في الشخص لان الشخص باعتراف لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلولا كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلوقيل تشخص العرض بتوقفه على تشخص المعارض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول احتياج المعارض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره ان معقب البديل لا يكون مقيما بالبديل بل اللازم ان معقب البديل مقيم للمادة بالبديل في تشخصها فان معقب الابن مقيم للجسم المشخص بالابن وان لم يخرج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينشأ في اقامة الصورة

هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف في المادة في النوع اى) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصى وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجمعية هذا لشكل الشخصى لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية قد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

ولا يختلف وان اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب اختلاف الشخصيات كما ان مقتضى الطبيعة الجنسية يختلف باختلاف الفصول النوعية فان قلت يجوز ان تقتضيه الصورة الشخصية ولا يختلف الشكل الشخصي عنها قلت تشخص الصورة انما هو من قبل الشكل ﴿ ١٢١ ﴾ اذ عندهم ان التشكل من العوارض الشخصية هذا

والتحقق انه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفصلا عن الهوى وكان مشكلا بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام مشكلا بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الحسية نفسها فقط اذ لو كان لغير مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثاني والقسم الاول ان تكون الحسية مستقلة في اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكات (كفي ان يقال لو كانت الحسية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطبل في اشكال هذا مع انه ليس له الاختصار في الكلام ان الطريق المشتمل على الاطناب يتضمن فوائد اخر غير اثبات المطلوب قال المحاكات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا ضار فيه واذا كان مقصوده الابرار على الشيخ باشتغال كلامه على اللغزو الاستدراك فالجواب اننا اختار ان المراد ذلك والغايدة في هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدققة التي ذكرها آنفا فتذكر قال المحاكات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج) اقول الغرض المذكور في السؤال يقتضي

المادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجودها فكلام الامام انه لو كان كل دل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فتكون مسمورا اذ لا معنى للصورة الاحال بقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه فكأن الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمه بالغير واما انها صورة وهو مادة فاما يثبت في هذا المقام لوثم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهوى وقد ذكر في دليله اقسام ابطال بعضها وبقي ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسر الشارح ادراج دهوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك في اخلاعه بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما ايقام به الآخر) لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جازان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا يلزم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير في الآخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في التردد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما مفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد عطا بقى الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيم كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجسميين وقيامه مع الآخر الاستغناء من الجسميين فان اردت بالتعلق الاحتياج فهو زديد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك فيجوز الاستدلال وان كان علم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

سوى الكلام ان يكون بمعنى ﴿ ١٢٦ ﴾ الغرض المذكور في الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الغرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاله في الشكل وكان حاصل السؤال ان لو قدرنا للفلك جزءا في الخارج كالتصنيف الشمالي مثلا لم يكن متشكلا

بشكل الكل البنية والالم يكن كل الفلك مستديرا بل مقول لو قدر للفلك جزء في الخارج اى جزء كان لم يكن متشكلا بشكل  
الكل اى بشكله المقدربالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصى القائم بكل الفلك لاناسوق الكلام فى التشكل الشخصى  
والالزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمعين ١٣٣ وما ذكرناه وان يدفع به الاراد

بالاخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتطوق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام  
منعاً ونقضا بالمتضايين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون  
الشيء غنيا عن غيره ليس الاصححة وجوده بتدوين الغير وهو غير صحيح  
فان الملة غنية عن المعلوم مع امتدادها فكما كها عند من النقض بان المتضايين  
مطلوباً ملة واحدة را بطة بينهما اما المتضايان الحقيقيان فلا نهما  
مطلوباً ملة واحدة كالتولد للالوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر  
فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب  
وهو الابطلة المحوكة واما لمتضايان المشهوران فلا نهما مطلوباً ملة واحدة  
كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لأكله بل بعضه الى الآخر الى كاهل الى بعضه  
وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر الى جزءه حتى  
اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعاً  
نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحينئذ لم لا يجوز  
ان يكون الهيولى والصورة معلولى عنه ثالثه يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث  
يكون كل منهما متعلقاً بالآخرى فان شخص كل منهما موقوف على ذات الآخرى  
وذلك كافى فى تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايين بالآخر  
ان اذا احتياج كل منهما الى الآخر لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين  
لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل  
منهما الى الآخر بل اللازم ليس الاتعلق كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يجوز  
استغناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون  
السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى والصورة مع الآخرى على وجه يتعلق كل  
منهما بالآخر وهو لا يلزم بطلان التلازم بينهما على ان انقض لا ينحصر  
فى المتضايين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة فى بابى العكس وتلازم الشرطيات  
وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف  
لا حديهما على الآخرى فلو استلزم الاستغناء صحة للانفراد لم يقتضى بين  
الفضيين تلازم اصلاً قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه هو ان  
الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما ملة للآخر واتى ما يكونان معلولين  
عنه يقيم كلا منهما بالآخر او معه فالتلازم بين المتضايين ليس من القسم الاول  
لما ذكره الامام ولا من القسم الثانى لانهما لا يقسمان فاجاب بان الملة التى بين  
المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو المتلازمان

عن الشيخ لكن لم يدفع به الاراد  
عن الشارح لتصر يحده بان المراد  
بالعرض ما هو من اقسام القسمة  
القسم للقسمة الخارجية (قال المحاكات  
فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى  
شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت  
ما يدفع به هذا السؤال وهو ان  
الكلام فى الشكل المعين المتقدر بالمقدار  
المخصوص بل فى الشكل الشخصى  
وحيث لا مجال لتوهم التساوى بين  
شكل الكل والجزء هذا وما ذكره  
من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف  
قال المحاكات (وقبه فطر لان المانع  
ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث  
الجزء بعد الكل الخ) اقول كون  
الجزء على مقدار حاصل لأكله بالفعل  
غير مستحيل بل جازم من اول الامر ان  
كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان  
مقدار الكل اعظم منه لكن بعد  
ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار  
امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار  
والا لتساوى الجزء والكل والمقدار  
على انه ليس فى كلام الشيخ ما يدل على  
ان المقصود التشابه فى المقدار ايضا  
بل فى الشكل فقط فاعلم قال الشارح  
(والجواب ان المادة هى منشأ الاختلاف  
فهى تختلف بذاتها) اقول اختلاف  
المادة بالكلية والجزئية لا يمكن استناده  
الى ذات المادة لا ستوائها فى الكل  
والجزء كما انه لتساوى ذات الصورة

فى الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق فى الجواب ان بطل اختلاف  
المادة انما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف  
الاعراض القائمة بهما من غير حاجتنا الى المدة قلنا اختلاف الاعراض يستند الى المدة لان قبولها يستند الى الانفعال عنها



والانفعال من لواحق المادة فاعلم وايضا في صورة كان الجزم والكل حادثا بلزم الاحتياج الى المادة لما تقرر ان كل حادث  
 فيه مادة فينبغي حمل كلام الشارح على ان المادة يتكرر بذاتها اي للمادة اخرى وسيجيء نصريحه بذلك في الالهيات  
 وحينئذ لا ينطبق تكررها بالاعراض ﴿ ٦٢٣ ﴾ صرح بذلك في الجريد وفوق هذا الكلام وهو ان المادة تكثرها

في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها  
 وفي الضمير لا يتكرر بذاتها بل  
 انما يتكرر بالعرض من قبل الصور  
 المتكررة بالاعراض القاعة بموادها  
 وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض  
 تكثرنا تحقيقا لا شخصيا من جهة  
 بالاعراض وسيجيء تفصيله  
 في الالهيات قال الشارح وتبين  
 منه انها هي التي يفيد تشخص  
 الهولي ) اقول لوتين منه ذلك  
 لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان  
 القسم اثنى من المقدمات اذ لا يتحقق  
 الوجود بدون التشخص فهذا  
 الطريق اخصروا خف ثم اقول  
 لا يقال قد سبق منه ان الهولي  
 مما يحتاج اليه الصورة في تشخصه  
 فلو كانت الصورة تفيد تشخص  
 الهولي لزم الدور لا تقول تشخص  
 كل منهما بذات الآخر على ما سيأتي  
 ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم  
 ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد  
 التشخص لاننا نقول مرادهم  
 ان بمجرد الضم لا يحصل تشخص  
 حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان يفيد  
 امر كلي تشخص نفسه او تشخص  
 كلي آخر ولهذا قالوا الماهية  
 قد تكون صفة للشخص فيكون النوع  
 منحصرا في الفرق وذلك مبني على ان  
 مرادهم من صفة المرحج والمخصص  
 لا الصلة الفاعلية حتى يكون فاعل

في الوجود والمتضايفان متلازمان في الفعل والهولي والصورة ليسا  
 متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهولي فاعلة والصورة مقبولة  
 فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النفس في التلازم  
 بين الماهيتين فلا ينفك تضايف قول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج  
 فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض البينتين  
 المنجبتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الآخر وهو التلازم بين الوجودين  
 وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهولي والصورة لمتلازمان فاما  
 ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلامز واما ان يحتاج احدهما الى  
 الاخرى وحينئذ اما ان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من  
 جانب الهولي فالصورة اما ان يكون صفة مطلقة وهو ايضا محال او جزء  
 الصلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض الازمة للهولي كالشكل  
 والمقدار والايان فان الهولي والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة  
 الشكل فليزم احتياج الهولي الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية  
 وهذا هو النقض الذي اوردته الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض  
 بان الصورة صفة للهولي ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده  
 الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج  
 في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى  
 عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن  
 مقمية للهولي لم يكن صورة ولا محلها هولي قوله ( فيجب ان يطالب كيف  
 هو ) كخبة تقدم الصورة انها وحدها ليست صفة للهولي بل هو مع شيء آخر  
 واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي لامن حيث هي صورة معينة فهو  
 بحث عن التقدم لاعن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله  
 ( اشارة ) اما يمكن ان يكون ذلك احدا لا قسام اعلم ان المأثبات ان بين الهولي  
 والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز  
 ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فحينئذ ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر  
 انه يتمتع ان يحتاج الصورة الى الهولي فلم يبق الا ان الصورة صفة لوجود  
 الهولي فلا يخلو ان تكون صفة مستقلة او لا تكون بل جزءا من الاول باطل  
 فقد صح ان الصورة جزء صفة للهولي انما توجد من الصورة ومن شيء  
 آخر اذا اجتمعنا ثم وجود الهولي ثم ان ذلك الشيء صفة اصلا لوجهين

الاولا حد بالشخص امر استحاليا ويمكن الطواب من اصل الاعراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس  
 معني التوقف المعنوي في العلية وذلك لان احتياج الصورة الى الهولي في التشخص من جهة ان  
 الصورة تشخصه بمواد هي مثل الشاهي والتشكيل للتوقف على الهولي وسيجيء ان المأثبات التشخص



ذنی تلك القوارض بعبارة انما الوازم للشه تحصيل لان انما وليد يات به بقاءه بل الامر بالسكن لاجل المجامع فلا يكون مبادرا  
اليها بالذات قد استنهر بينهم ان العرض ايسر مبادرا اليه بالذات لان الاشارة الى الشيء بالذات يات به من خارج فكونه تخيرا  
بالذات والعرض ايسر مخيرا بالذات واقول فيه بحث اما الولا **﴿ ١٢٤ ﴾** فلما قلنا في بحيث الحاصل ان الاشارة

أخذهما أنه الأصل في العلية لأنه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهوى  
والثاني أنه يفيد أصل وجود الهوى من حيث كونها بالقوة فإن قلت كون  
الهوى بالقوة عبارة عن إمكان وجودها مع هذه صفاتها فالمراد أن إمكان الوجود  
وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها هو وبإس من المبدأ فاستند  
وجود الهوى بالقوة إلى السبب الأصل لا معنى له فنقول الهوى ما به الشيء  
بالقوة والشيء ههنا هو الجسم فإن الجسم بالقوة عند الهوى ويصير  
بالفعل عند وجود الصورة فالمراد أنه يفيد وجود الهوى من حيث كونها  
مجمعة بالقوة حتى إذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالتوة ليست  
في الوجود بل في الجسم والصورة لا تفيد إلا إخراج وجود الهوى  
المستفاد من السبب الأصل بالفعل في الجسم لا في معنى الوجود وفي قوله وهو  
كما ذكرناه موجودات مفارقة تنبيه على ترتيب الموجودات والأنساق  
من الطبيعيات إلى الآليات فإن السبب الأصل لا بد أن يكون دائماً الوجود  
لدوام وجود الهوى وإن يكون مفارقة عن المادة فإنه لو كان جسماً  
أوجسماً اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة علة لها مع غيرها فيجب  
أن ينتهي إلى المفارقة فذلك والاعاد بعض المحالات كما يلزم أن يكون  
الصورة علة تامة للهوى وهو محال وذلك المبدأ المفارقة أما أن يتوقف  
تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات أيضاً ولا يتوقف فاما أن يكون  
واجب الوجود أو العقل ولما كان في الأجسام كثرة استحالة صدورها  
عن واجب الوجود فنعين صدورها من العقل فقد علمنا أن لكل جسم  
من الأجسام مبدأ مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمة ويتوسطها  
وأما أنها هيولاً فقد حصل الأنساق من عالم الأجسام إلى عالم المجرّدات  
ومن الشاهد إلى الغائب وأما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بأن المراد منه  
الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور إذ الكلام المتأخّر في الصورة  
فاحداً لا قسم الباقي أن الهوى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم  
من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب إذن أن يكون علة  
وجود المادة شيئاً مع الصورة حتى يكون المادة تماماً فيض وجودها عن الشيء  
لكن يستحيل أن يكمل فيضاته عنه بلا صورة التبتل اعتماداً الأمر بهما جميعاً  
فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت ثم إن بمعنى  
الذهان قد أنساق من قوله يوجد عن سبب أصل وعن معين إلى أن الصورة

اذا كان اعتداد اخطا كان الاشارة  
الى النقطة المنتهى فلك الامتداد  
اليها بالذات والى الحظ والسطح  
والجسم بالتبع وامانا بان لان التحيز  
ولهذا المكان انما هو من جهة الجسم  
والمقدارية فالتحيز بالذات والملى  
للمكان انما هو الجسم التعاملي الذي هو  
عرض والجواب عن الاول ان المراد  
ان المشار اليه بالذات بمعنى اني الواسطة  
في العروض دون الثبوت هو الجوهر  
على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرناه  
وما ذكرنا في بحث الحلول ان الاشارة  
الى النقطة بالذات والى الحظ بالتبع  
معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة  
بالذات والى الحظ مقصوده بالتبع  
ولامنا فانه بين ان يكون الشيء مقصودا  
بالذات وبين ان يكون متأخر بالذات  
عن الشيء المقصود بالتبع بحسب  
الوجود والتحقيق وعن الثاني  
ان المقدار اى الجسم التعاملي انما يكون  
واسطة في ثبوت التحيز للجسم الطبيعي  
الذي هو جوهر قائم بذاته بدون  
العرض كان التناهي واسطة في ثبوت  
التشكل للجسم دون العروض فتأمل  
قال المحاكات (وان يقال بتقييده بحال  
فرض اشارة بمتد اليه ) اقول يمكن  
ان يقال هذه الكلية المخصصة قد  
استفادها من التجربة التي كانت عكسا  
للكتلة المذكورة فباني عناية فلم تكن تلك  
الكتلة مستندة فقامت قال المحاكات

( و ايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة ) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزء ﴾ ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الهوى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال عن الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في هبوط الوضع للهوى فان فرضه يفضّل بمجرة مدخلة الصورة في وضع الهوى وكونها واسطة في قروضه للهوى لا يتم ههنا لفظ الاقتران بناء على ان مدخلة الصورة في وضع الهوى لا يتصور بدون علاقة اقترانها بها ثم اقول يمكن اثبات كونها ﴿ ١٢٥ ﴾ واسطة في عروض الوضع والاشارة للهوى بوجهين احدهما

انه لا شك في ان الجسم خبير واحد او احدا ومن المعلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون امران كان كل واحد منهما مخفياً بالذات بهذا الخبر والازم ان يداخل الخبر بالذات في غير مخفياً بالذات الآخر وقد ادعوا استحالته في بحث امتناع تداخل الاجزاء التي لا تجرى وثانيهما انه لا شك ان للصورة مقداراً فان كانت الهوى مشاراً اليها بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات يقتضي التحيز بالذات وهو يقتضي قيام المقادير بالذات فان كان ذلك المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والازم تداخل المقادير هذا خلف قال المحاكات (وان قبلت الصورة فلهو في الصورة لها يمكن بحسب ذاتها) اقول فيه نظراً يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنة مطلقاً لكن لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هوى انما يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول القطرة او بعدها. واما المقارنة التي بعد التجرد فلهيها يتمتع بالنظر الى ذات الهوى ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده يتمتع واركان عدمه مطلقاً ممكن نظراً الى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادة الجدوم ان الوجود الطاري على العدم الطاري على الوجود يجوز ان يكون

جزء العلة الفاعلية حتى ان لعل الفاعلية للهوى مجموع الامرين اي الفعل والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعل الهوى لكذلك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلة في التقييم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انها لا تلازمها فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للآخرى او لا يكون والثاني باطل والاول كانا معاً على علة فاعلية واحدة يقيم كلاهما بالآخر او معاً محالان واذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهوى والصورة ليست صلة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية ولو حلت العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثابتة يقيم كلاهما بالآخر او معاً لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقدم مثل هذا خبر مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والالكان دائمة الوجود فتوقف قبضانها على حدوث شئ يكون سبباً لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث بتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل يتغلب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المتقضي لتعقب الصور والسبب المتقضي لتعقب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجودة بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهوى لزم ان تكون الهوى علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهوى توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخرى وقوله من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضاً دخلاً في المعين من وجه لا وجهه لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضاً لوجه المعين على سبب الصورة والحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقى النى هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءاً لا يستلزم كون الصورة جزءاً قوله وعلى التقديرين جميعاً فقوله اذا اجتماع وجود الهوى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

ممتعة بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقاً ممكناً لها نظراً الى ذاتها قل المحاكات (اشئ ان الكلام في هوى الاجسام فاما لا لا حظ للاجسام واحوالها اذ ان النفس) اقول فيه نظراً اذ المقصود من الفصل بيان استلزام الهوى للصورة على ما صرح به الشارح وحينئذ نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهوى التي تقارن

الجسمية في الحال فلا يتم المقصود ايضا ان لما قل ان يقول لم لا يجوز ان ينشأ هيولى ذلك الجسم من الجسمية في المستقبل ويجرد عنها وكانت خبر ذات وضع ولم تقارنهما الصورة الجسمية ابدا بواسطة صورة نوعية فان بينهما ومنقضا عن اقترانها بهما فلم يلزم شيء من الحالات ﴿ ١٢٦ ﴾ الثالث ثم اقول بذلك الاحتمال

ينفذ الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها حصلت في حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحاً من غير مرجح والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصار الصائبة وان لم تكن مقبولة عند تبيك الحسم الذي غلب عليه الجباج والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لا تجرد عن الصورة قبل مقارنتها لهما مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا يقدح ههنا واما ان الهيولى لا تجرد عن الصورة بعد المقارنة فسيجي اثباتها حيث ثبتت انها مفترقة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلا نه مناف الحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل فلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يثبت ههنا لان بمضاهية تبيين ههنا وبمضا آخر فيما سيجي على انه لو بني الكلام على ماسيجي لم ينتج الى اثبات عدم

هذا انما يتم لو كان المراد بالعين هو الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله يحجب الصور لاني نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي صورة المطلقه لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شريطة للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي لطيفتها التي بها تشارك الصورة الزائلة واما تنويهها بخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي تحصل المادة نوحا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هي بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخرى وهي تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يشخص بالآخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بانه كلام اشارة الى كيفية الاتصاف بينهما ولهذا قال اراد ان يشير ثم قرر شره ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصه ان كان بمادة اخرى بنسب لهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نسأل وم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان تدفع الا انه يلزم الدور على هذا احد بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقابل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بوجود وانضمام ليس بوجود والآخر غير محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامها اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لاي هذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تخارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قائمة فلا تكون خاضعة للتشخص فان قيل اذا استحال

انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة تلك المقدمات لان ماسيجي يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ان ﴾ مطلقا فلا حاجة الى تبينه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ماسيجي من افتقار الهيولى الى الصورة كان حفرها على بحث التلازم ومبني عليه على ماسيجي والمقصود منه بيان كيفية عملية الصور للهوى فكيف ينتج بحث التلازم عليه

قال الشارح (لأن يقال الصورة التوعيفية التي تقارن الصورة الجسمانية) لا يذهب عليك أن ملوك قبل المل الهوى الجردة هي هوى العنصر الكلي اندفع هذا ليقال حيث نقول لذلك العنصر المميز خيرة اجزاء فيطلب تخصيص كل جزء من اجزاء المميز بجزء ١٢٧ من اجزاء الخير لا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز

تخصص وتميز حتى يطلب التخصص  
وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن  
ان يقال لذلك العنصر الكلي تصور  
اوضاع متعددة في حصوله في خيرة  
وحيث يطلب تخصيص حصوله  
فيه بعض الاوضاع دون بعض  
وليس له وضع سابق حتى يقال له  
هو المخصص اقول لقاتل ان يقول كما  
ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى  
الصورة التوعيفية فكذلك نقول ذلك  
الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة  
التوعيفية اذ الدليل الدال على ان لكل  
جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على  
ارله وضما معينا طبيعيا اقول الحق  
في الجواب عن اصل الاعتراض  
ان يقال تنقل الكلام الى طلب  
تخصص الهوى الجردة تلك الصورة  
التوعيفية فان ذلك التخصص لا يكون  
من طبيعة الهوى لان نسبتها الى  
جميع الصور على السواء في العناصر  
لانحداد الهوى فيها بدليل الانقلاب  
والهوى الفلكي لا يمكن تجريدها  
عن الصورة لقدمها عندهم قال  
الحاكمات وهن اسئلة مشهور اقول  
بما ذكرناه وحقته اندفع هذا السؤال  
لاننا طلب تخصيص الهوى الجردة  
بتلك الصورة الشخصية او الحالة  
الشخصية لان نسبتها الى جميع  
الصور والاحوال الشخصية لخصوص  
جزء من الخير على السواء ولا وضع

ان يكون الهوى له للتخصص فبالله يقولون كل نوع متعدد بما يشخص  
بالمادة اجاب بان المراد ان المادة له قابلية اما العلة الفاعلية فهي الاعراض  
المكتنفة بالمادة المسماة بالشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون  
تخصص الصورة بذات الهوى لاعلى ان ذات الهوى فاعله لتخصصها  
بل قابلية كما ان تخصصها بالهوى المعينة من حيث هي قابلة لامن حيث هي  
فاعلة بخلاف تخصص الهوى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعله  
لتخصصها لا يقال لاشك ان الشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست  
بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يتمتع ان لا يكون واحدا  
بالعدد فاستمع ان يكون الصورة المطلقة فاعله لتخصص الهوى لا نقول  
ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعله لتخصص انهما مبدأ الشخص  
الهوى بل كونها محالة في الهوى لتخصصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك  
واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج  
امرين ووجود ما هي بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليهما فان قلت  
هذا كلام على سداد المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين  
الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والتفرض مندفع بما ذكره  
قوله (وهم وتبيينه لما بين) ان الصورة مقدمة على الهوى بدون العكس  
اورد عليه سؤالا وهو انه لا ملازما في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع  
كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولي بان يكون متقدما على الاخر  
من الاخر فاجاب بانها وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع  
المانع كان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجد  
اي الهوى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهوى  
قوله (يجب ان تلطف) لاختلاف الدلالة المذكورة كما دللت على تقدم  
الصورة وانها شريك العلة في العنصرية كذلك دللت على ذلك في الملكيات  
على ما كرر الشارح بيانها واما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات  
الدليل المذكور ان الهوى ليست محتاجة اليها وقد بينا بان الصورة اذا  
زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتحقق في الملكيات لكن يمكن بيانها  
فيها بل القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سؤالا لفكر اليه واما قول  
الشارح وتفاوت الحال ايضا بلزوم استبعاد قبول الصورة وعدمه فنقول  
لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها قوله (الكليات المنصلة القارة) الحكم

لها في ان يقال ولا موضع ولا حال لا يقتضي حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الخير فامل فان قلت لعل التخصص  
هو الصورة السابقة والاسئلة الهابكة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بينه يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام  
ويندفع بالاجاب به الشارح عنه وما اورد عليه هناك يندفع بان الهوى مع تلك الحال ان بقيت مجردة كانت نسبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدا دها الوضع وموضع معين اولى من اعدا دها لغيرهما ولو امكن  
ان يقال للمجرد اختصاص ببعض المواضع امكن ان يقال ذلك صحيح في نفس المهيول المجردة من غير حاجة  
الى التمسك بالصورة والحالة لا يقال نسبة المهيول الى الكل على ١٢٨ \* السواء لانهما لا يكونا مجردة بل

لا شترأ كما اذ الكلام في هيولى  
النظر قلت هذا تقرير آخر قد يقال  
المحاكات ( وفي قوله بقصد الموضع  
الطبيعي للماء مساهلة ) اقول الظاهر  
ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه  
بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور  
في طبائع معانيه بخالف لما هو المشهور  
منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى  
قوله واتملم بقصد اى حيز ما اتفق  
ما يكون على حال من الاحوال الا انه  
لم يقصد اى حيزا اتفق بل يقصد  
حيزا معينا وفائدة كلمة انما مع ان  
المقصود حاصل بدونها التنبيه على  
ان هذه الحالة لازمة للمهيول المجتمعة  
بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه  
لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز  
الطبيعي فيبطل به احتمال كونها  
طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظه  
انما لا معنى له واراد الشارح المحقق  
بالعسارضة المعنى اللغوى وهذا صار  
عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار  
اليه المحقق الشريف قدس سره  
في تعليقاته على شرح حكمة العين وبعد  
ما صار هذه من عادته ومصطلحاته  
فلوجه بطل هذا الاعتراض سيما على  
مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد  
هذا التقصص الاثنى نفسه من غير  
تعليل بالكتاب فانه ان الامام اورد  
على الجمل ان يارد بن بقوله اما اولاهما ثانيا

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون  
غير قار وهو الزمان او قار وهو ثلثة انواع يتصل بهان النسبة نوع آخر وهو  
النقطة اى نسبة القطعة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح  
الى الجسم بمعنى كيان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى  
بالنقطة فهى نهاية الخط كانه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل  
لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع  
لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول اراد الوضع في تعريف  
الكليات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء بفصل  
بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها بان هو من  
صاحبه وقد احتراز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مفسر بالوجود  
بوجود الجزاء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث  
يشار اليه احتراز عن المجردات والصورة الجسمية لذا تمها يستلزم  
الجسم التعليمى اى بلا توسط شئ والجسم التعليمى يستلزم البسيط لانه  
بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وحيث لا يكون له  
بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس  
باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له بالذات وعارض الجسم  
الطبيعى بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة  
مطلقا ومباحث الجسم التعليمى مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا  
على الجسم الطبيعى تبين ماهيته وهى ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهيه  
فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية  
كذلك لا محالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسطه  
امر من الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كانت  
البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهى بالبسيط ولانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى  
واحد منها في جهة بنى الامتدادان الآخر ان فانتهاه الجسم انما يكون  
بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان  
في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة  
يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم  
وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز  
عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث ينهى جميع امتداداته الطولية

ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثانى وقال انه هو ما \* والرضية \*  
ذكرته بقولى واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو  
للثانى في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثانى الذى كور في الكتاب هو ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا فالشارح على سبيل



التعريض وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولاهو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب  
ولفظه يلوح مع كلمة قد ربما يشعر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده  
انه رحمه الله لما لم يتعرض ﴿ ١٢٩ ﴾ لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كاشاني

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره  
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرته فكانه  
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره  
بقوله واما الاول كما ان الثاني هو  
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي  
ان يفهم هذا المقام (قال المحاكات  
فيكون اختلافها انما هو بامور رداء  
الجسمية وهي الصورة النوعية) اقول  
فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل  
على اثبات الصورة النوعية  
في المناصر بناء على ان اتحادها  
في الهيولى كان اتحادها في الجسمية  
ولا يدل على اثبات الصورة النوعية  
في الافلاك لما تقرر عندهم ان  
هولاء نهما مختلفة بالوحد فلعل  
اختلاف الحقيقة فيها مستندة  
الى اختلاف هولاء نهما فقط لا  
الى اختلافها في الصورة النوعية  
المتعددة (قال المحاكات اقول  
ومن الفهم العجيب) اقول مراد الشارح  
المحقق ان الهيولى في العناصر  
بالنسبة الى كل واحدة من الصور  
النوعية قد يقارن اى في بعض  
الاقوات وقد لا يقارن اى في وقت  
آخر فكلية قد مستعجلة في تبعض  
الوقت على ما هو اصلها ويدل  
على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان يقارن  
تلك الواحدة ايضا بل ربما يقارنها  
وقتا دون وقت ولو كان مقصوده  
التبعض باعتبار افراد متعلق المحمول

والعرضية والعرضية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناسهى  
من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم  
لذاته بل بحسب التناهي لا بقار هب ان الجسم يتناهى في الجهات  
واما انه في كل جهة يتناهى بوجد شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان  
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد  
شئ يمتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم  
يمتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نفعي  
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما يتناهى  
السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ  
يمتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهاءه بالخط  
كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا لا يناق ما قدمه  
من لزوم الخط السطح باعتبار التناهى لان المراد باعتبار التناهى  
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه  
من المضاف فلانه لا يسفل الا بالقياس الى الغير ولما انه من المشهورى  
فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا  
الى الاخر فيقال الاب ابوالابن والابن اب الاب بخلاف المضاف الحقيقي  
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة  
والنهاية مضاف بها ذوالنهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية  
وذوالنهاية ذوالنهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط  
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق  
على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كاذب والابن  
بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات  
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا مجعولا على تلك  
المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات  
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امر ان احدهما السطح والاخر  
النهاية ثم ان كلا منها مضاف الى الجسم فان أضفنا الاول الى الجسم  
كان سطحا الذى السطح وان أضفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما  
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تنطبق مع الاضافة لم تكن مضافة  
مشهورة وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

الذى هو الصور لم يكن لتلك ﴿ ١٧ ﴾ المقدمة مدخل في اداه هذا المقصود واما قوله الهيولى  
لا يقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلعله توطئة لقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة  
عالميا واراد بحقيقة الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقي الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم



يتوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قد على هذا التوجيه بالنظر مع ان المدعى بتساؤل الثالث على ما قال الشيخ اومع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص بالمفهوم من كلمة قدمته في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان ﴿ ١٣٠ ﴾ الدليل لا يدل على انه قد يقارن

وقد لا يقارن بل الدعوى التي استدلت عليها ما اشار اليها بقوله يريد اثبات الصورة النوعية مقصوده التكنة في تعبير عنها بعبارة قد اقول يمكن ان يقال فائدة قد التنبية على ان الهوى يخلو في العناصر من الصورة المعينة وفي الهلاك لا يخلو عنها وكلمة قد مستعملة في تقليد الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى طبيعة الهوى في الجملة المشاورة للفلكيات والعنصرات واما ان قد لا تستعمل في تبعض الحكم فقد عرفت جوابه (قال الشارح ولا يمكن ان تقضها الجزئية المتشابهة في جمع الاجسام ولا الهوى لان الفاعل لا يكون قابلا) اقول فيه نظر لانه لا يتقرر عندهم ان الهوى كل فلك مخالف للهوى الا فلك الاخر بالانواع فحينئذ نقول لعل مبدء الآثار المختلفة بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط تلك الهوى القابلة لتلك الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر هو الجسم الفلكي المخالف بالانواع لغيره وهو لم يكن قابلا لما يقع له ولا مشتركين سائر الاجرام والاجسام ثم اقول يمكن الجواب بان من جهة تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا بجسمية الفلك لا يجوز الفلك كاتحيز والمقدار والوضع فحينئذ لو كان الفاعل هو الصورة الجسمية

متهورى فجاز ان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح الجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بثبوت النهاية فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقرر له ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الامام اولاً ومحبة بقى المغاربة بين السطح والنهاية ثانياً فان كانت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فقول الباء اي بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله اذ هو مقرر له قوله (قال الفضل الشارح) مراده ان السطح والتأهني ليسا جزئين للجسم والاتساع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه تصور جسم غير متناه واعتراض عليه بان تصور الجسم ثم ثبت تألفه من الهوى والصورة فحين تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك الا لاحد الامرين اما ان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما ان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنهه الحقيقي وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتأهني قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارنا الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بالذي يقبل الابعاد الثلاثة في القبول اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذ انهم هذه المقدمة فتقول لم رد الشيخ ان السطح والتأهني ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلاً اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه دلالة واعتراضاً بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التأهني فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءاً واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التأهني الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التأهني اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسمياً اشارة الى ان التأهني ليس بجزء للجسم فعقده بعد وتعلقه بطرفه ثم بما يتوهم ان السطح والتأهني وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان هذا السطح والتأهني جزآن عقليان قابلا ذلك باثباتهما

او الجسم الفلكي لم ان يكون القابل فاعلاً لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض ﴿ لو كانا ﴾ كل من الصور والجسم بصور من الآخر والقول باننا لم نأخذ غير مسموع الى ابن تيمية (قال المحاكات والثاني باطل لان تلك الآثار انما هي بالاعتقالي لا يكون الا في الهوى) اقول فيه نظر لانه لا يلزم من كون

أكد القصور التوحيدة تكون في الهوى ان يكون الصورة المنطقية بالهوى حادثة فيها اذ يتحقق ان تكون حادثة  
في الصورة الجسمية اوفى الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية والهوى وبكى هذا الارتباط في كونها  
سبباً لا تار تحقق في الهوى ﴿ ١٣١ ﴾ على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهوى يلزم حلولها في الصورة

ايضاً لانها تكون سبباً لا تار تحقق  
في الصورة الجسمية كالمقدار والوضع  
والصير هذا ان ارد بالتعلق بالهوى  
حلولها فيها كما هو الطاهر وان ارد  
ما يتناول حلولها في الهوى  
او حلولها فيما يقارنها وهو معنى  
كونها مادية لا مجردة فهو بعينه  
معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى  
المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن  
الى المتعلق بالهوى والى غير المتعلق  
بها (قال المحاكات لانا نقول نحن نعلم  
بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر  
من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل  
واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة  
في محل المنع وهل هذا الا كما قيل اننا نعلم  
بالضرورة ان الآثار الصادرة من  
زبد مثلاً انما تصدر من بدن زبد لامن  
الجوهر لمفارق الذي يسمى نفسانم  
غاية الامر ان نعلم ان مبداء لا يكون  
مفارقاً محضاً واما انه ليس مفارقاً  
اصلاً فغير ضرورى كيف وقد نقل ان  
من الناس من ذهب الى ان لكل  
نوع مبداء مفلقاً يستند اليه آثاره  
الصادرة عن جوهر وذهب افلاطون  
على ما روى عنه الشيخ لمفلق الى  
ان لكل شئ رباً هو جوهر مفارق مبداء  
الانارة (قال المحاكات فنقول تعلق  
الصورة بالهوى بل على استلزامها  
للهوى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق  
اى الحال لا يتحقق بدون المحل البتة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بل ينفك  
نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما  
ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي  
ليس من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون  
للفاء في قوله فلا يكون ذال سطح ولا متناهي فائدة ويمكن ان يقال للدعوى  
الثانية دليلان لم يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين  
عن حقيقة الجسم كان ذال سطح والتناهي ايضاً خارجين لان المأخوذ  
من الخارج خارج قطعاً واثى وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما الى آخره الاظر  
الثانى ان سؤال الامام واراد على السطح والتناهي فان من يمنع استلزام تصور  
الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصور الصورة لتصور السطح  
والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم دون تصورهما فان حقيقة  
ليست الا انه جوهر مركب من الهوى والصورة وبه تصور هذه الحقيقة يمكن  
ان لا تصور السطح والتناهي بل تصور جسم غير متناه واليه الاشارة  
بقوله ولذلك يمكن قوماً ان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم  
تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير  
متناه فان قلت هذا الجواب كافى عن السؤال على السطح والتناهي فلم غره  
الى السطح والتناهي قلنا به بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح  
والتناهي وبين السطح والتناهي وعلى ان الدلالة لم ينظم في الاجزاء الوجودية  
وان سؤاله لم يرد عليهما قوله (لانا قد بينا ان النهاية اضافية عارضة  
للسطح) اى باقياس الى الجسم واثى شعري ان بين ذلك فليس في شرحه  
شئ دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجاز ان يكون شئ متناً خراً  
عن آخرى وجوده ويكون ثبوت ذلك المتناً خراً شئ ثالث متقدماً على  
ثبوت ذلك المتقدم للشئ الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان ربها الله قد يكون  
الوسط فيه معلولاً لا كبير ويكون ثبوته للاصغر على ثبوت الاكبر وكذلك  
النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم على ثبوت  
السطح لم قال الشارح اعتبر للنهاية ههنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق  
من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة  
والاخرى لامية فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية  
فهي تكون اضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو العروض

بخصلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة كونها  
حادثة في الهوى وقد ثبت بالمقدمة الاخرى هي انها جوهر يحصل بتحصل الهوى ويقوم بها ثبت امتناع  
خلو الهوى عنها فلا يمكن تأجيل المقدمة مستنداً الى بيان عدم خلو الهوى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

في ذلك البيان ( قال المحاكات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض ) اقول لاشك ان الاجسام اذا  
اختلفت انواعها عند اختلاف تلك الآثار والاعراض فاختلافها انواعا امام استدلال تلك الآثار اولى مباديها والاول  
باطل فتبين الثاني ببيان الاول ان الصورة هي الحالة ﴿ ١٣٢ ﴾ التي تقوم المحل بهما والمراد

بالتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس  
محصرا في الوجود لان العناصر  
الاربعة وكذا هيولياتها لم يحتاج  
في الوجود الى الصور المادية  
والنسائية والحيوانية بل الاحتياج  
انما هو في تحصيلها نوعا باقوتيا مثلا  
فظهر ان كل حال يحتاج الى المحل  
في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة  
ولا يتفقد بالسرير المركب  
من القطعات الخشبية والهيئة  
المخصوصة فان تلك القطعات  
وان احتاجت في تحصيلها نوعا  
سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان  
النوع السريري نوعا صناعيا  
لاحقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم  
ان الماء مثلا نوع حقيقي فحصله  
يكون بامر جوهرى لا عرضي  
واشار اليه الشيخ في المنطق حيث  
حقق ان لبس كل معنى اقتزى معنى  
يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح  
ان يجعله مستقفا لوقوعه في جنس  
مفرد والالكان الانسان مع البياض  
بل مع الفلاحة ذاتا مفردة وهي كلية  
فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا ( قال  
فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذاتيا بياض  
ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه  
ذاتيا بياض يجعل الشيء محصلا لوجوده  
بالفعل فجعل فصل اللون باللون وجعل  
فصل الحيوان بالحيوان فيفقد الشيء  
انما ان يحد شيئا بان يصير جنسا او شيئا

واضافة اعراض الى العروض انما يهتق بعد العروض فكيف  
يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى  
العروض والعروض لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض  
ايضا اضافة العارض الى المعرض كان المعرض بعد عروض آخر  
وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية  
ثم السطح ثم اضافتهما فلبست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم  
بل يعرض الجسم والا ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية  
قوله ( يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة لتأهلي )  
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التأهلي ( انا ان يقول كيف يكون  
السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابداد وجوابه  
ان التأهلي يطلق على مئين احدهما التأهلي بحسب الوضع وهو كون  
المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حدية والاخر التأهلي في المقدار وهو  
كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد بقدره والمراد بالتساوي ههنا  
التأهلي في الوضع فالسطح والخط انما يتناهيان بالخط وانقطعة اذا كانا  
متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف  
هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط  
الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لا يمكن فرض  
مقدر بقدرهما قوله ( واذا قطعت الكرة ) اذا توهم سطح مستوي يقطع كرة  
تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته  
وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيهما  
هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما  
قوله ( قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط )  
لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين  
والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتينة  
اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت  
في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف  
الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل  
والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام  
لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز ولقطبين لان الحركة

آخر فينذ بلزم ان يعرضه انه دون بياض ) اقول هذه الكلمات الدائرة على السمة المشائين ﴿ انما ﴾  
القالين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشر اقبون فهم يلزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم  
قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض الخمسة ( قال الشارح فان

الجسم بمنع ان يحصل من غير ان يكون موجودا باحد هذه الامور اقول لا يذهب عليك بانه لو ثبت هذا لثبت  
الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لا بد من امر يحصل به الجسم المادي مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات  
امر مؤثر يستند اليه الآثار المختصة **﴿ ١٣٣ ﴾** بذلك النوع اخذوا التأثير قال المحاكات لم يلزم من جوهرية

انما اوجبت الانقسام لا اختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب  
ان يكون ساسكنة وهما الاجزاء من حركة لزم انفصالها عن الكرة  
بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها  
اجاب بان الحكم با مكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها  
ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها  
مفروضة فالامام فرض وقال لم ما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان  
الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزايم بناء على ان الامكان امر  
وجودي عند الشيخ قوله ( يريد بيان امتناع تداخل الابعاد ) لمصدر  
الفصل بالتنبيه فيكأنه يدعي ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية  
لان البحث فيها عن امتناع التداخل المارض الاجسام الطبيعية  
وكذلك المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد  
مقداري لاختلاف فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها  
في ذلك العلم وكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان  
المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض  
الذاتية للوضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج  
ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون  
جميع مسائل العلم كسبية والا استشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف  
تذكير للاستقراء الذي استغاد النفس هذا الحكم الاول بسببه اذا الحكم الاول  
ربما يحصل للنفس بسبب تدفع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا  
شاهد لن الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتضح منه الجسم المتكسر  
فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزئيا يتنازع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع  
التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدي الحجج على المطالب والمكتسب  
من الحجة لا يكون بديهي فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق  
الكسب او بالديه فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب  
لحصول المبادى وحركة منها اليه ولبس هناك الا وجدان المبادى  
والانتقال عنهما الى المطلوب كما في الحدسيات والتجربيات وغيرها  
قوله ( وان ذلك للاستناد لالهوى ) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا  
واحدا واللكل الشكل مساوي للجزء لان هوى الذراعين لا يجوز ان يكون  
هوى ذراع واحد فان الهوى لاحصائها في المقدار بل نسبتها متساوية

ولا الهوى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك امر اضاه هو الفصل ولا يكون التركيب الذهني  
بجسده التركيب المتساوي بل يكون من قبيل التركيب الذي للسواد من جسده وفصله مع بساطته  
في الخارج فغير في الجواب والحق ان هذا الاراد انما يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التقرير

المشتغل عليه فلا يتوجه لأن الأمور المستندة إلى الصور النوعية في كل عنصر وإن كانت متحدة في الكيفية لا تكون متافئة وإيضاً وإن كانت لازمة لم تكن للجهات وهذا بخلاف الأمور التي استندت إليها الصور المتعددة فإنها أمور متافئة كل منها لازم لصور صنفية ولا يمكن ١٣٤ أن تكون لازمة لأمر واحد

كما صور الجسمية توضيح ذلك أنها يعود عند زول للعراض المانع ( قال المصنفات الجواب أنه ما زاد المتغيرة بين الاعراض والصور مطلقاً إلى آخره ) أقول لا يخفى عليك أن حل كلام الشارح على هذا يحتاج إلى تقدير بعض المقدمات التي لم تكن مذكورة ويمكن أن يقال لعل إعادة هذه الدعوى للرد على الأشراقين الفلاسطين بأن المبدأ في الأجسام للآثار هي الاعراض قال المحاكات ( وجواب الشارح من وجهين أحدهما أنه ثبت إلى آخره ) أقول في جواب هذا الجواب نظر من وجهين أحدهما أن ما ذكره الشارح في نفي كون المغارق حله لا عراض الجسم وآثاره من أن نسبته إلى جميع الأجسام على السواء لو لم يدل على أنه ليس حله للصورة النوعية أيضاً فنسبته على ما ذكره لا يمكن استناد تلك المبادئ إلى المغارق ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا إشارة إلى ما حققه الشارح ووجهه صاحب المحاكات من بيان المغايرة بين الصورة النوعية والاعراض حيث قال فيه فقلوا إن في المادسبأ لبروته محفوظة الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا يعود عند زوال الزيل لا بد في عودها من وجود المقتضى من الخارج وثانيهما أن الشارح بنى كلامه الإمام والشارح على ما سيظهر على حمل دليل الشيخ

إلى جميع المقدار ولا أن صورة ذراعين يمنع أن يكون صورة ذراع واحد نظراً للجسم قد يتخلل في عظام مقداره ويتكاثف في صفر مع بقاء صورته فالشيء إما أن يكون له مقدار أو لا فإن لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمنع من التداخل كما عند تقاطع الأقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة مجتمع في المركز اجتماعاً رافعا للامتياز الوضعي وإن كان له مقدار في الطول فقط لم يمنع من حيث العرض والعمق حتى أن وضع أحد الخطين بجانب الآخر لم يحدث عرض أو أحدهما على الآخر لم يحدث عمق إلا وانقسم السطح إلى ما لا ينقسم وأنه محال وإن كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتناع من حيث العمق فإذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام الجسم إلى السطوح بل التناع من حيث المقدار ضرورة أن مقدارين يكونان أعظم من أحدهما قوله ( إشارة أنك تجد الأجسام ) الأجسام اما متلاقية أو غير متلاقية فإن كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فمد هو ذراع وبمد ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الأبعاد للتقدير ويختلف أيضاً احتمال تلك الأبعاد لتقدير ما يقع فيها من الأبعاد ما يسهل جسم محدود ومنها ما لا يحتمل أن يقع فيه الجسم أصغر ومنها ما يحتمل جسم أكبر وهذا الاختلاف إما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشياء محضاً والقائلون بالخلاء فرقان فرقة يزعم أنه لا شيء محض وفرقة يزعم أنه بعد معد وهو الذي سموه بعداً مفطوراً لأنهم زعموا أنه مشهور مفطور عليه البدئية وإن جميع الناس يحكمون أن بين أطراف الأبعاد ثابتاً بفارقة الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا إمكان العالم وجميع الأجسام التي فيه خلاء إيماده متساوية لأبعاد الأجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً منظور فيه لأن قول الإمام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحداً منهما أن جلناه على عمومته فهو الخلاء بمعنى لا شيء وإن أراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لأنه إذا لم يوجد بينهما جسم فإن لم يوجد بعداً صلاً فهو لا شيء والافهو البعد المفطور فعلى تقدير يخص بالخلاء بمعنى لا شيء وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور وأما قوله فلا يتناول الخلاء الذي لا يتناهي فهو غير وارد لأن المراد بالخلاء المعرف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي وقوله بأن فرض فيه أجساماً

على أنه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادئ وحينئذ لو استند اختلاف

المبادئ إلى المغارق لكان مستنداً إلى اختلاف المغارق وذلك خلاف مذهبهم إذ عندهم أن جميع الصور الحادثة مستندة إلى العقل الفعالي ( قال المصنفات ) وكانت وصودور الاعراض المذكورة إلى آخره ) استدل لآل على أنها ليست



مواد لان المسألة لا تكون قاعدة اقول فيه نظر لان الامام لم يحصل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المسألة لا تكون قاعدة بل مرادة كما بناه على كلامه انكم كاجهاتكم المادة في الفلك مخصوصا للصورة والوحدة الصادرة \* ١٣٥ \* من المفارق الفائضة على ذلك الفلك بمعنى ان المسألة الخصوصية

منها فرض في الخلقة اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلقة الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا مما يثبت لو كان من البعد المجرد شي ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتقضى عند ساوك الجسم اليه فلا نه لولم يتح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تدخلك الابعاد والذي نقرر امتناع تداعيل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة والتميز لواتفقا في الحقيقة وهو ممنوع قوله (في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا) هذا مخالف لما سيجي من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها او له مجاز والحقيقة ان الحركة في سمت يتأدى الى جهة كذا والجهة التي هي يمكن ان يقصدها التحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية اى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهيات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهى المقادير يناسب البحث عن نهياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهيات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهيات فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للتحرك ايش يعنونه بالجهة اى الحيز فلو ان التحرك يقصده او منتهى الاشارة فلا ندلم ان التحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شي فهى ينتهى اليه ويمكن ان يقصده التحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للتحرك ان متحركا ما يطلب البلوغ اليه ولا شك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثانى ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهى الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا فان لم يكن موجودا في الخارج فن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا في الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط نالغى في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجمعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن بين استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا ان ندلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج فانه ما في الباب انه لا يكون قائم بهذا الامتداد

لا تكون قابلة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لا يجوز ان يكون المادة الفلكية لا يقبل الا الاعراض الخصوصية الفائضة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق للمادة وكذا ان يكونها استعدادات بناء على انها لا بد ان يكون محصلة للجسم منوعه له والاستعداد ليس من شأنه ذلك لا يتخلو من حرارة ليس تلك المقدمات المذكورة في كلام الشيخ (قال المحاكمات فلعلة هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول المقصود منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدلى على مطلوب بدليلين فائدة لا يذهب عليك ان ارا ادات الامام لا يختص بدليل اول او ثان وكذا ما زاده الشارح لتحقيق كونها صورة جوهرية حالة في الهيمولى لا يختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى في الدليلين واحدة وقد ذكر هذا في الاول واكتفى عنه في الثانى (قال المحاكمات وعندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقل في الدليلين ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة

للمجمعة اذ حينئذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكذا نه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان يقتضيه الجزئية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المتشابهة فيها بل لا بد ان يقال خلاصة اراد الامام وارد على هذا التوجه ايضا بقرير الشيخ



حيث استعمل مجرد ثبوت تلك الأحوال للجسم على ان لها مبدءاً في الجسم فنقول لو كان كذلك لم ان يكون ثبوت ذلك المبدء للجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الشارح في بيان المغاربة على ما وجهه صاحب المحاكات ونقلنا آتفاً نأمل ﴿ ١٢٦ ﴾ ( قال المحاكات وذلك لان

تلك الكيفية لازمة لذلك ) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ لم يسقط القسمة المذكورة لان بينهما ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى ردانه باطل بل ان لزومها لنفس الجسم الفلكي وحينئذ نقول الجسم الفلكي بسبب اشتغاله على الهوى المختصة به ليس مشتركاً بين سائر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة النوعية ايضا في امر واماما اورده صاحب المحاكات من انه لا معنى للزوم الامتناع الانفكاك بخوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة النوعية فالصورة النوعية معتبرة لتحصيل ذات الملزوم فلا يكون لازماً لان اللازم قسم الخارج فكان لزومه بعد نحصل ذات الملزوم والامر فيه هي ( قال المحاكات والثاني باطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة ) الخ اقول بما ذكره في نفى هذا الاحتمال يمكن نفى الاحتمالات الاخر التي ذكرها وكأنه اراد في كل احتمال ان يطل بدليل على حدة استطهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي اى المشتغل

بل بجسم موجود هناك على ما سياتي بيانه قوله ( يريد بيان ان الجهات ذات اوضاع ) اى مراد الشيخ عن هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما يثبت لان صفى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظ هر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصفرة حتى يكون انكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة قوله ( يريد بيان ماهية الجهة ) اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد منا ولا شك ان لها متتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهى تمتد الى المتتهى فتمتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موحودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اى تحله الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهى طرف الامدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو تبين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم مناهى لهية الجهة فان الجهة ماله الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله ( احدهما جعل الكبرى اخص من كمال ) اى نخص الكبرى بالمتحرك بالابن فنقول الجهة مقصد المتحرك في الابن ومقصد المتحرك في الابن موجود وحينئذ لا بد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للتم اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الابن لا يجب ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فمما الفرق واما انه ليس بمطابق للتم فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل

على الهوى لا الصورة الجسمية على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها

لصورة لكن بسبب التحصيل الذى هو الهوى لتوجهه ان الهوى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالملك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدءا لما يكون لازما للصورة وقد عرفت آتفاً بان هذا اللازم

للشيء لابد ان يمتنع انفكاكه عن الشيء الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكات وهذا ليس بشيء لان المعارضة لوقايت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان \* ١٣٧ \* بالدليل والصديق بمقدمانه على ما ينادى عليه دليله وحينئذ ارجاع

المعارضة الى النقض لا فائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان به والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصة ومرجحة لتلك الكيفيات للملك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ان يقال لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلة للزوم الاعراض لنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح في تقرير الدليل لانه ليس فاعلا لشيء اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية) اقول الطاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى لا الصورة النوعية (قال المحاكات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اي كون الشيء الواحد ولو كان محالا مستلزما

بل بالحصول عندها وصورها وقرى بافلاخفاء ان مقصد التحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد التحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمقت الكتاب والله اعلم بالصواب \* النقط الثاني \* قوله (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقطعاتها كانت حدودا فالحد هو الذي تقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محددات الجهات واما ذرات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لابعني الحصول في حاف الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام التي نقول (في الخوض في تقرير ذلك) المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان لاجساد المفضضة في كل جسم ثمانية لا غير وكل بعدله طرفان وقد تعريف لهوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلي رأس فيه ليس بفرق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغاب لا يرى يصير الجانب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه قوي الجانبين في الاغاب قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتبار ان عاى وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حسنة فانهم يسمون الجهة القوية منه يمين او ما يبقا بلها شمس لا وما يلي وجهه قد ما وما يقبله خلفا وما يلي رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فافوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار حاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم اربعة اثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست وأشار الشارح في اثني عشر بيان الى ان الاعتبار الاول مراجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحتة الابا بتسار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدمه ولا خلفه الا باعتبار شخص قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الاشياء واحدا نعم لا بد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولالا به اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى او هام العامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدين وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجانبين واما الفوق والسفل

للتقيضين معانه خلاف ما حققه \* ١٨ \* في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالتقيضين معا وثانيهما ما حققه في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد التقيضين ملزوم لمنافاه للآخر ومنافاه له ملزوم لعدم استلزامه فلو كان مستلزما للتقيضين

لزم اجتماع التقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان الملزوم وهو المحال الفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيضين فرض انه في نفس الامر ولتأليه كلام ذكرناه في تعليلاتنا على شرح \* ١٣٨ \* المطالع فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيدا عن الانصاف (قال المحاكات اذا انتفاء اللازم لا يستلزم ككذب الملازمة) يعني ان انفي الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد صرفت حاله الى نفيه في حال العدم ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والظاهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينافي ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين ماذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذلالام ان يقول يرد حيثنما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بمخووظ في الرأي العمى قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست اتمها وباعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخرها طرف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القسام بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى يده الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لاجهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان ارى يده الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا تنهاى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عدد ماله من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عدد ماله من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات الثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالثال لا يطابق المثل فنقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام منافض لما ذكره اولاً لان كل حد غير النقط لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيه بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثاني \* انقسامها \* ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذلالام ان يقول حيثنما لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة بتحقيق كل منها في جسم

يخص تلك الآثار والاعراض "وتب تخصص كل منها بحسب لعله هو الاعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يتدفع هذا الا بالتمسك بانه لابد ههنا من امور يتحصل ويتقوم به تلك الاجسام والاعراض ١٢٩" وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للتوابع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكيات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للنوضح وان لم يكن مطابقا الامر نفسه والاولى التمثيل بالعمول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكيات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعدد وبجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكيات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يتحدوا من المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال والالزام ان يكون الشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكيات حل التشابه على معناه الظاهر المقضي للمفارقة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزام ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وحفل

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقبل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النقط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قبل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطوعها والاشارة امتداد يخرج من المشرق وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشرق انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الانقطة فتقول الاشارات تنهى الى السطح المحدد فهو مقطوعها والامتدادات الخطية انما تقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان يجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة افوق هي سطح المحدد والحكمة باسرها صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله (فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشر الناس اليها ويحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلوفرنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لاقلب اليسار يمينيا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فتقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينيا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

عن كلام الشارح النقول (قال المحاكيات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

ارتب اجتماع التقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيضين فرض انه في نفس الامر ولتأليه كلام ذكرناه في تعليقاتنا على شرح ❦ ١٣٨ ❦ المطامع فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكات اذا انتفاء اللازم لا يستلزم ككذب الملازمة) يعني ان انفي الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت حاله والى نفيه في حال العدم ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والظاهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينشأ في ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذ للامام ان يقول يرد حينئذ ما اوردها على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس ملحوظا في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست اتماهو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لاطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى يدب الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا تقطع فيها ولا حركة لانها لاجهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان ارى يدب الجهات بالقوة في الكرة بل في كل جسم جهات لا تنتهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عددها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عددها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون انقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالتمثال لا يطابق المثل فنقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام منافض لما ذكره اولاً لأن كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيم بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثاني ❦ انقسامها ❦ ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يخص تلك الآثار والأعراض وتنبئ تخصص كل منها بجسم لعله هو الأعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يتدفع هذا إلا بالتمسك بأنه لابد ههنا من أمور يتحصل ويتقوم به تلك الأجسام والأعراض ١٢٩ وليس كذلك لأن العرض ليس مقوماً للنوع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي أن ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للنوضح وان لم يكن مطابقا للأمري نفسه والاولى التمثيل بالعمول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيافي فاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يحدوا من المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخص مع اختلاف المقادير والاشكال واللازم ان يكون الشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حل التشابه على معناه الظاهر المقترض للمفارقة والتعدد ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وحفل

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قبل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطوعها والاشارة امتداد يخرج من المشرق وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشرق انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الانقطة فتقول الاشارات تنهى الى السطح المحدد فهو مقطوعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان يجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة افوق هي سطح المحدد والحكمة باسرها صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله (فتقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي بشر الناس اليها ويحصرهم الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تبدل قال الامام اما التي تبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلوفرضا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لا قلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يحرك الحيوان اليه بالطبع وهنالك حاسة الابصار فلوفرضا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فتقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم يقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في التادار على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

عن كلام الشارح انقول (قال المحاكات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه



المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما بما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفرادا انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا \* ١٤٠ \* وليس لاحد ان يقول فينبذ

لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله المقدار لا بد ان يكون له كل وجزء فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقيق الكلية والجزئية الفرضية ولا يشترط في تحقيق الكلية والجزئية الفرضية امر سوى المادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه جزأ متقدرا بمقدار صغير من مقدار الكل (قال المحكيات وعن السؤل الثاني اننا لنسلم) اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤل الثاني ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحكيات فلانه لو وجد مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حل الثدرة على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاعادة المعدوم في الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا يتأمل آيدل على ان المراد من الثدرة ما يكون من جهة المادة اي كل فرد لا يتحقق في مواد متعددة والالزم شخص واحد في مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص في مواد متعددة فتدبر (قال المحكيات لان القوى السماوية تأثراتها واثارها غير

كل منهما يذهب الى الرأس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس احدهما كأن ما يلي رأس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فبهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكأن هذا الكلام اعترض على الشيخ حيث طلق القول بان الفوق والادفل من الجهات التي لا يتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الرأس والقدم مطلقا والانتدال بالانتكاس وكفى هذا اقدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم بالطبع والجنب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالضيق فان قلت لاشك ان الشخص القائم على طرف قطر لارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجنب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا باقيا من ذلك فتقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعاق ان رأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها ولا لكان قدم اشخص لا آخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا او اما ما يقببه ذلك فهو اشارة الى بين الفلك وشمله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لارقوة حركته انما يظهر فيه ومقابلته بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدم والخلف فاذا احلناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومعنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو بين الفلك وبساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي ذلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال في يشبههما هو القدم والخلف لان تفسير بين الفلك وشمله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

ثابتة هذامبني على ان تأثيرها منحصري التحريك واثارها في الحركات والاضاع لكنه لم يثبت \* رأسه \* (قال المحكيات يمكن ان يجاب عن الاول) اقول يمكن ان يحسب عن الاول بان المراد من القاعل في كلام الشارح ما هذا القابل على ما يشعر به كلامه بحيث قال فان جميع ذلك حلال فاعلية لتشخص الصورة واما الحاصل

فهو علة قابلية فان مقابليتها بالعلة القابلية وكذا جمعيتها بما يشعر بان المراد ما سوى العلة القابلية والا فافاعل امر واحد وما ذكره ففيه انه عدم من جعلتها القوى السماوية ومعلوم انها تجماع لتشخص الصورة وليست معدة وعن الثاني ان المراد بالشخصات ما يكون

﴿ ١٤١ ﴾

سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما اورده بقوله لكن الشيخ وصف العلل بانها يتجدد بها الخ وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان المراد بالشخصات ما يكون علة لتعيين تلك الاعراض على وفق ما سبق (قال المحاكات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتجدد بها آه) اقول سيحكي انه لا معنى للمعارض المختصة لانها في شخصتها ووجودها محتاجة الى محلها فلو تشخص معروضها به لزم الدور لان ماهياتها لا يمكن ان تكون مشخصة لاشتراكها بين اشخاص كثيرة فراد الشارح المحقق من الشخصات ما له مدخل في تشخص الصورة حقيقة وهي ما يكون علة مخصوصة لها وتلك الاعراض مغايرة لها وبما اقررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلل آه وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه (قال المحاكات فهو ولا يتم لما بين ان مراده من العلة القابلية العلة المعدة) يعني ان العلة لمعد لا يلزم فيما كان له علة قابلية انه اللازم فيه العلة القابلية الحقيقية اقول هذا انما يرد على ما وجهه كلام الشارح من ان المراد من العلل القابلية معدات الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلل القابلية ما عدا العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلل القابلية ما يكون فاعلا حقيقة او ما يكون معدودا في جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مرادة

رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية باناسار رأسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعه بخلاف القدم والخلف وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد للجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدا واحد ودائمتين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير اناس اليها لافي جمع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلماذا قال فلنعد ما هي بالفرض قوله (ثم من المحال قبل الخوض في البرهان) لابد من تهديد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متعا بلتان بالطبع اما انها متعینتان بالطبع ولانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفرق واتحدت جهتان متميزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلي رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولاً ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نعيا بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحديد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اسلافى الوقع اوفيا لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهاً والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحديد الجهة بشئ خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة

وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحاكات كلام على السند وذلك لانه لا يلزم من كون الشئ سرا ان يبينه ههنا وبههنا عليه والابرار على الشيخ انه اخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشئ له خفا والخفا يقتضى ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله في مواضع

آخر من هذا الكتاب حيث استعمل فيما لم يبين بهد على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان  
 السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأنه اكنى عنه لانه اشارة  
 الى ما سبقه تابعه وحينئذ كان السر الاشارة الاجالية الى الاسباب ❀ ١٤٢ ❀ الاخر لتشخص الصورة

غير الهبول والاسرار الاخر اشارة  
 الى التفاصيل التي عدها الشارح آخر  
 الفصل وحينئذ كان قوله واقول  
 ومن تلك الاسرار اه كلاما على سبيل  
 الموافقة مع الامام وتسلم الحجة  
 تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها  
 غير مرادة وان كان بعضها كذلك  
 في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح  
 تمام على اذ ما ذكره صاحب المحركات  
 كان كلاما على السند اذا حل  
 كلام الشيخ على جواب السؤال على  
 ما نقله من الامام ( قال المحركات  
 فان ثبت ان كل حادث الخ ) اقول ليس  
 لقائل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف  
 المعدان ما يتوقف عليه المعلول  
 في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره  
 الان الحادث السابق متقدم بالزمان  
 على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا  
 ولا يلزم منه الاتوقف الحادث اللاحق  
 على وجود الحادث السابق ولا يلزم  
 التوقف على عده ايضا لاننا نقول  
 مراتب القرب غير مجمعة للوصول  
 فكذا ما هو عللها ومراتب القرب  
 لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود  
 والعدم ايضا كان عللها ايضا كذلك  
 على ان المعبر في ماهية المعد ليس  
 سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد  
 ائتمت فتأمل ( قال المحركات وهو التسلسل  
 الخ ) اقول ليس لاحد ان يقول  
 لعل عدم الحادث بارتفاع وجود

ذات وضع وبقين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع واما ما كان فحدد  
 الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد  
 او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاسبيل الى الاول لان لكل  
 امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد  
 من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يحدد به من حيث هو كذلك  
 الجهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فا تحدد اذن لا يكون بجسم  
 واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين  
 او يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاجاز ان يكون التحديد  
 بجسمين فانه لو تحددت الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر  
 او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين  
 احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى  
 بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غابة البعد  
 من الجهة الاولى والذي هو في غابة البعد من المحيط ليس الا المركز فحينئذ يكفي  
 الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غابة القرب  
 بسطحه والجهة الاخرى وهي غابة البعد بمركزه فيكون الجسم المحيط واقعا  
 في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحيط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح  
 في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان  
 الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن  
 المحيط بل الى المحيط اى يتحدد جهة البعد بمركزه الجسم المحيط سواء فرض المركز  
 في حشو المحيط او خارجا عن المحيط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات  
 فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد  
 جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما  
 لامن حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلو جهتين احدهما ان كل  
 جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة  
 البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس  
 محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى ان فان كل حد  
 يفرض انه غابة البعد فورا ذلك الحد البعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد  
 في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حده معين هو غابة البعد حتى ان كل حد يفرض  
 وراه لا يكون البعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا ❀ محيطا ❀  
 صدم ( ا ) في هذا اليوم بارتفاع ( ب ) في الامس وارتفاع ( ب ) في الامس بارتفاع ( د ) فيما قبله وهكذا وحينئذ لا يلزم التسلسل  
 المجال اذا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة لاننا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخفى اما ان يتحقق جميع

ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض اولا في الامس اولا فعلى الاول يلزم تخلف العلول وهو عدم الحادث المفروض  
اولا من علته التامة لتحقيقها في الامس دون العلول على هذا الفرض وعلى الثاني ينقل الكلام الى ما به تبين علته  
التامة انه رفع وجود ورفع ١٤٣ \* عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام ( قال المحاكمات فقد بين ان قوله

الهيولى مفتقرة متقدمة في الطريق  
الخاص ) لا يخفى بعد هذا التوجيه  
اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة  
من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها  
مقدمات من دليل آخر على دعوى  
اعم من الاول وايضا حل القضاء  
على انه مجرد تعقيب دليل بدليل  
آخر بعيد افول لا يبعد غاية البعد  
ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى  
مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة  
الصورة ما ذكره الشارح وهو ان  
تخصصها مفتقرة الى مقارنة الصورة  
وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة  
واعتبر عنه بلازمه تنبيهها على  
انه لازم من الاستلزام المذكور  
وقد اشار الشارح الى لزومه في فصل  
بيان استلزام الهيولى للصورة وكان  
هذا منه رحمه الله ليظهر فائدته ههنا  
ولما قرر فيما سبق ان تشخص الصورة  
بمشاركة من الحامل يلزم استلزام  
الصورة للهيولى ايضا اذا تم ذلك  
فنقول ما ذكره الشيخ اشارة الى  
الطريق العام الذي ينتهي على  
التلازم وقوله الهيولى مفتقرة في ان يقوم  
بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة  
الى احدي مقدمتي التلازم واكتفى  
بهما عن الاخرى لشهرتهما ان  
ما ذكره في هذا الفصل حيث قال  
او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة  
ولا الصورة تجرد عن الهيولى تنبيه

محيطا ورمجا بوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعاد الاتصاف والجسم  
الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والالكان  
محاطا فلا يحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن  
لا يقال في التوجيهين نظرا في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير  
محدد فلا بعد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان اريد البعد الموجود  
فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد  
لا يحدد بالجسم الآخر فسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة  
بينهما لا يحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفلى لا يحدده وانما يلزم ذلك  
لو كانت جهة السفلى هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به  
ان بعض الابعاد لا يحدد بالجسم الآخر فلا نسلم ان ذلك البعض هو جهة  
السفلى لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى  
ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت  
واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع  
الاشكال قطعاً ومما بين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء  
ان كل جسم من الجسمين المتباينين يحدد بسطحه جهة القرب يكون  
جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع  
الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد  
متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه  
من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك  
الجسم المحدد الحركة المقيمة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم  
من الجانب الذي لا يلي الجسم لآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة  
الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون  
الامن مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الامن تحت وبالعكس  
وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب  
ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى  
كل بعد منه فان يحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كالمحيطا وان لم يحدده  
بل به وبالا جسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد  
متساوية من الجسم الاول فجهاات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة  
جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجبهة

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى  
الصورة في تقومها اى وجودها بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لا استدراك ولا رد على هذا ما اورده  
صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا التفسير لا مدخل لها في البيان ويكون اجيبا

فن البحث ولا ما ذكره الامام من ان مورد القسمة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يعنى الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر (قال المحاكات لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علة متعددة كل واحدة منها ١٤٤ بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول

بسببه وان لم يجز اجتماعها وحينئذ لا يلزم من كون الشيء علة لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء نعم لو قيل لم يجز تعدد العال المستقلة مطلقا لا معا ولا بد لاصح هذا الكلام واثبات هذا مبنى على ان المعلول لا يستند بالذات الا الى ما لا يتحقق بدونه حتى لو تحقق امر وكل واحد منها يصلح علة لآخر فان كل ذلك الامر واحد لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امرين وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احدهما غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل الخارج بالشخص وتعلم هذا الكلام يطالب بحوشنا على التجريد (قال المحاكات) الاسكانات المعاولات القديمة (تلازمة) اقول فيه بحث لان المعاولات القديمة تمتنع انفكاك بعضها عن بعض والازم تخلف المعاول عن علته النامة ولا معنى للزوم الاستناع الانفكاك وتخصيص الزوم بان يكون ناشئا من المتلازمين يابى عنه القسم الثانى وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة يفقد اتفاق كل منهما بالآخر والاصوب ان يقال لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا لان المراد بوحدة العلة الموجبة

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كافى في تحديد الجهتين الوجه الثانى ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتناهى والجسم الآخر المسابن له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جزءا واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فالكان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والاتساع لئلا يكون ان يكون المحرد جسما واحدا لامن حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاطاحة لان جهة القرب يتحدده واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا حينئذ بل لابد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسمين لان تعيين ذى الوضع لا يكون الا ذى الوضع ولا بد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتحدده جهة القرب فيجب ان يتحدده جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغير محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يتحدد كيف ما تنفق بل من جهة الاطاحة حينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ اما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما فى شئ متشابه او فى غيره لانه اراد اثبات محددات الجهات على تقدير تنهى الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهى لاتتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما فى جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اى ان يجوزنا وجوده ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين فى الخلاء مع انه بين استحالة فقد نبه بذلك على ان اثبات محددات الجهات لا يتوقف على تنهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثانى

ففيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والازم صدر الكثير عن الواحد الصريف وهو ١٤٥

على ما يشير اليه صاحب المحاكات بل لابد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمين لم يلزم تلازم المعلولين فعلم انه لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا (قال المحاكات) ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من ابن الخ) اقول

أقول هذا منه تسليم للإيراد المذكور وإبداع إيراد آخر لأن الإراد كان المقصود منه بيان مدخلية كون القاطنة كون الثالث  
علة في تحقق التلازم وبعد تسليمه ثم مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الأمرين الآخرين وهما كون العلة  
موجبه وكونها مقتضية \* ١٤٥ \* لدوام التعلق (قال المحاكات ويمكن أن يجاب عنه بأن العلة إذا صدر

عنها شيئان) إلى قوله لا يستلزم العلة  
الامن جهة مصدرية كتب  
قدس سره والتلازم بين الجهتين  
غير معلوم أقول إذا كان كذلك  
فكونهما معلولى علة واحدة  
لامدخل له في التلازم لأن تلك العلة  
مالم تعد دوام التعلق لم يتحقق بينهما  
التلازم وإذا افاد دوام التعلق تحقق  
التلازم ولا دخل لكون العلة علة  
لكل واحد من المعلولين في افادة  
دوام التعلق والحاصل أنه لا فرق  
بين كون علة واحدة وبين كونها  
اثنين في تحقق التلازم بينهما لأنه  
إذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم  
التلازم بين المعلولين أصلاً وان  
اشتراط فعلي تقدير تعدد العلة فيهما  
قد يتحقق التلازم أيضاً بعد اشتراط  
التلازم بين العلتين فقيده وحدة علة  
كل منهما لمدخل له في التلازم  
أصلاً نعم لو كانت علة واحدة  
بعينها علة الآخر لكان وحدة  
العلة لهما مدخل في تحقق الزوم  
لكنه باطل على ما ذكره وعلى تقدير  
صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك  
العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكات  
فبقى أن يكون العلة هي الصورة ويجوز  
فيه الأقسام الثلاثة) كون العلة هي  
الصورة هو المقدمة التي عبر عنها  
الشيخ بقوله واعلم أن الهوى مفتقرة  
إلى مقارنة الصورة فكون الهوى

وهو تقسيم المحدد إلى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق إلى الأوهام  
العامة من أن السماء سطح مستو هو فوق والأرض أيضاً سطح مستو  
هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن وأما الشرح فقوله فالجهتان المتعینتان بالطبع  
يكون تعين وضعهما أي تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما إنما في شيء  
منشأ به خلاء كان أو ملاء وأما في شيء مختلف وهذا يوم أنه ليس  
على بحا ذاة كلام الشيخ لأن قوله منشأ به صفة للملاء فالللاء المنشأ به  
قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسمًا واحداً لكن الخلاء  
أيضاً لما كان منشأ بهما لأن المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة  
التحدد بهما مشتركاً صار أقساماً واحداً وهو محال لثلاثة أوجه أحدها  
أن بعض حدود التشابه ليس أولى أن يكون جهة من سائرهما وقد أشار  
ههنا إشارة لطيفة إلى أن قول الشيخ بأن يحمل جهة مخالفة لجهة  
أخرى فيه استدراك لأن أي جهة من الجهتين تفرض وإن كانت  
مخالفة لجهة أخرى بالطبع إلا أن الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف  
بل لولم يكن الإجهة واحدة لا يجوز أن يتحدد بالتشابه لأن بعض حدوده  
ليس أولى بأن يكون تلك الجهة ومطلوباً لبعض الأجسام دون بعض  
من غيره لكن قوله المفروضة أيضاً مستدرك لعدم توقف هذا الوجه  
عليه وثانيها أن الحوادث في الخلاء والملاء التشابه بحسب الفرض  
لأننا لا نعني بالتشابه إلا ما لا اختلاف فيه في الوقع أصلاً والجهتان المطلوب  
تحددهما بحسب الطبع ويمكن أن يعبر عن هذا الوجه بالحدود فيهما غير  
موجودة في نفس الأمر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها أن الحدود  
فيهما غير متناهية فالجهتان المتعینتان ليستا الاثنتين فقوله وكون الجهتين  
بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة بأحد الوجهين الأولين  
بأن يقال الحدود الغير المتناهية فرضية أو منشأ بهما فلا يكون الجهتان  
المتعینتان منهما والادلاء امتناع في أن يكون اثنتين من الحدود الغير المتناهية  
وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركاً ولا بطل أن يكون تحدد الجهة من شيء  
متشابه تعين أن يكون لشيء مختلف وذلك الشيء لا بد أن يكون جسمًا وجسمانيًا  
لا يقال أن أريد بتحديد الجهة فاعلم أن لا بد أن يكون جسمًا وجسمانيًا  
لجواز أن يكون مفارقاً وأن أريد به قابلاً لتحدد الجهتين الطبعيتين لا يكون

مفتقرة إلى مقارنة الصورة ليست \* ١٤٦ \* مقدمة مسلمة حتى يرد عليه أنه بعد ثبوتها وثبوت أن الصورة  
ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكاً لعلة الهوى فيلغو اثبات  
التلازم وكذا قول الشيخ أو يكون لا الهوى بمجرد عن الصورة إلى آخره محصل ما ذكره سابقاً فهذا الكلام



لأنه توجية لكلام الشارح ويصح له بهذا لا يراد حليته وكان بناءه لا يراد دلي أن هذا الذي يفيد من عبارة الشيخ بنسبته إلى أنه جزم في صدر الفصل بافتقار اليهود إلى الصورة فيقسم منها أنه اعتقد أنه ضروري لأحاجته إلى بيان مع أنه بتوجيه الشارح يحتاج إلى ذلك البيان الدقيق ﴿ ١٤٦ ﴾ ويظهر حينئذ سر ما أشار إليه

المحشى العلامة قدس سره حيث قال بناءه لا يراد حينئذ على جزم الشيخ في صدر الفصل بافتقار اليهود إلى الصورة فتأمل (قال المحاكات لمجواز أن يقيم العلة الثالثة أحدهما بالآخرى لأكل واحد منهما بالآخر حتى يظال باستلزامه الدور على ما سيجي) أقول ببيان أنه لما اعتبر في العلة الموجبة كونهما موجودة للمطلوب فلي تقدر أن لا يكون أحدهما أولى بالذلة الفاعلية من الآخرى لا يلزم أن لا يكون أولى بالعلية الفاعلية في الجهة فحين احتياج كل منهما إلى علة ثالثة فاعلية تقيم كل منهما بالآخرى لم يكن إقامة كل منهما الآخرى من جهة الفاعلية بل كانت من جهة مطابق العلية فحينئذ جاز أن يقيم ذلك الثالثة أحدهما بالآخرى فقط ولا ينافي ذلك عدم كون أحدهما أولى بالعلية الفاعلية من الآخرى بعكسه وأما إذا لم يعتبر الإجماع في العلة الموجبة فاعلية المتبعة هي العلية المطلقة المستلزقة فعلى تقدير عدم أو طوية أحدهما بالعلية الموجبة المطلقة من الآخرى لم يجز إقامة الثالثة أحدهما بالآخرى والألا كان أحدهما أولى بالعلية الموجبة من الآخرى إذ علية أحدهما بالآخرى على فرض التلازم لا يكون إلا بان تكون وجبة أي منلزقة فتأمل (قال المحاكات

وأحدا ضرورة أن المركز لا يقوم بالحد لا نأقول المراد به ما بين به وضع الجهة ومن البين أن تبيين الوضع لا يكون إلا بذكر الوضع وكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بأن وضع تبيين وضع الجهة مقام تحددها في مورد التمسك بقوله (وأما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تحدد الجهة تبيين بجسم واحد من حيث أنه واحد لأن الجسم الواحد من حيث أنه واحد لا يتحدد به الجهة واحدة ضرورة أنه لو تحدد به الجهتين لم يكن ذلك من حيث أنه واحد فهذا القدر كاف وأما أن لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع وقوله المحدد يجب أن يحدد جهتين معا فستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بفرض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لأن كلامه ليس في تحدد الجهتين بل في تحدد الجهة وإذا قل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لأن لكل امتداد طرفين بل الجهتين بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث أنه واحد جهتين بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك وأما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً وهاهنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة أقرب فانه يكفي أن يقال لجسم الواحد من حيث أنه واحد أن كان محددا لا يحدد الجهة واحدة وأما أن تلك الجهة هي جهة الذر فذلك وإن كان كذلك في نفس الأمر إلا أن الدلالة لا يتوقف عليها قوله (لأن المحيط كاف في تحدد امتدادين) الأولى أن يقال في تحدد بطاري الامتداد كما هو في المتن والله جميل الامتداد من الوسط إلى الطرفين امتدادين قوله (فباطل الوجهين) تقرير الوجه الأول أن جهة القرب يحدد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يحدد أي منهما فالجهتان لا يحدون بهما جسما والمفروض خلافه فقوله فاذن لا يحدد الجهتين لكل واحد منهما الصواب فيه أن يقول لا يحدد الجهتين بهما لأن المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه وأما أن المحدد يجب أن يحدد جهتين معا فاعلم يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدماً في دليل بدونها تام كما قررناه وأما تقرير الوجه الثاني فهو أن لكل واحد من الجسمين جهات وابعاداً ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض الأبعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الآخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون

وإن لم يعتبر فيها الاتحاد) أقول يمكن أن يقال معنى كلام الشارح أن اليهود عندهم قابل بعض وقوعه وائس بفاعل أصلاً لأنها ما هي مبهمة غير محله في نفسها أصلاً وما قررنا أولاً أن العلة الموجبة لا بد أن تكون مقتضية للتلازم وأنه فاعلية لأن الوجوب فاعله الموجب كان فاعل الوجود هو الوجود والوجوب هو الزوم فلو كانت العلة الموجبة

هي الهيولى كانت الهيولى فاعلة لا لصورته بل للتلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة للتلازم لزم كونها فاعلة لما قبله  
وهو التلازم وهذا الاخير موقوف بالصورة (قال المحاكات فانه لما جعل الآلة مبادية للواضحة لما اختاره الشارح كانت  
اقسام عليه الصورة اربعة \* ١٤٧ \* لا ثلاثة نعم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة ) اقول في الجواب عنه

ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة  
الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول  
منها ثلثة اقسام فان الصورة تكون  
للهيولى اما عليا مطلقة او جزأ  
اولا على ولا جزئية بل يكون آلة وواسطة  
للمعدة وقد صرح بذلك صاحب  
المحاكمات حيث قال عند شرح كلام  
الشارح في ان تكون العلة هي  
الصورة ويجوز فيه الاقسام الثلاثة  
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام  
جعل الاقسام الاربعة ثلثة فقط  
الا انه جعل القسم الثالث متفهما  
الى قسمين هما الآلة والواسطة  
ومن المعلوم ان المقصود حصر  
الاقسام الاربعة في الثلث (قال  
المحاكمات والالكان اخراجا للمقدمة  
عن مقام البحث ) اقول قد عرفت  
وجهها بتوجيهنا الذي مرؤ لا يبعد  
ان يكون هذا التفسير من الشارح  
للمقدمة مبنيا على حل كلام الشيخ عليه  
( قال المحاكات هذه القضية مفترقة  
الى جهة اخرى ) اقول هذه القضية على  
ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس  
التلازم فلا يخرج الى جهة اخرى غير  
ما سبق ( قال المحاكات انه كلام على

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لما منع وقوعه في الجهات  
الاخرى وعلى البعد الاخر فيكون المانع مؤثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة  
والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبتة الى ابقاءه  
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات  
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما مدار وان اغبرهما تسلسل وهناك  
نقضان اجالي وتفصيلي اما الاجالي فهو ان يتفرض بالمحدد فان وقوعه  
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر  
ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو  
انا لانسلم ان وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد  
ليس اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر ولم لا يجوز ان يكون  
له صورة نوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعده عن اومادة لانه قد  
الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى  
بطبيعته ابعادا متساوية فله في الابعاد المساوية لذلك البعد  
بالنظر الى طبيعته فانه فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول  
بالضرورة فليسوالان لا يردان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة  
في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه  
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه تمام البرهان قوله ( يريد بيان  
امتناع الحركة المستقيمة الخ ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما  
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر تزعم محدد الجهات  
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم  
من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقه بالقسر فيكون  
من جهة ومعاودته اليه بالطبيع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه  
الطبيعي جهتيه حتى اذا فارق يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده  
يكون متحركا اليها والجهة التي موضعهما الطبيعي واقع بقربها لا يمتنع  
ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي  
واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حائلا فيه او لم يكن ولو كان تحدد  
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقه ولبس  
كذلك وايضا لو تحدد الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت  
ان ما من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي يمتنع ان يكون محدد للجهة وينعكس

من حيث الماهية اوفى الوجود وان كان تعلقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما علة للآخر والايان ان يكونا  
معلول سبب بغير كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجي \* فلم بما ذكرنا ان المتلازمين اذا لم يكن  
احدهما علة للآخر لا بد ان يكون تعلقهما من حيث الماهية ونفحص في المنصايفين فالتصايفان وان كان سببا لغير

لكنه مساو له والكلام عليه مشعور ولعل الشارح نعمد في تفسير كلام الامام كالتضاييق الى قوله بل يكونان متضايقين للثنية  
على هذا وامانه من المعلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضاييق لان تعقل احدهم اضيق مقاس الى الآخر  
فهما لا يضرب الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لا بطلان كلام ﴿ ١٤٨ ﴾ الامام هذا ثم اقول لا يذهب

عليك ان الاحتياج الذي ادعاه  
الشيخ هو احتياج الهيولى في وجودها  
على ما فسره الشارحون الى الصورة  
لا الاحتياج في الجملة سواء كان  
في الوجود او في صفة من الصفات  
اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج  
واستد به جواز ان لا يكون لشي منهما  
افتقار الى الآخر في الوجود والذي  
سيبينه الشارح من ان لاجد المتضايقين  
تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل  
منهما في صفة الى ذات الآخر لاصفة  
الوجود بل الصفة التي هي المضاف  
الحقيقي فهذا داخل في الاستغناء من  
الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال  
هناك واما المتضايقان فليس كل منهما  
غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الغافل  
ولا الاحتياج بينهما اذ اركان التزمه بل  
هما ذاتان افادشي ثالث كل واحد  
منهما صفة بسبب الآخر وتلك  
الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا  
فاذن كل واحد منهما يحتاج لآخره  
بل في صفته تلك الى ذات الآخر وبما  
نقلنا ظهر انه حل المتضايقين على  
معروض المتضايقين الحقيقيين كذا  
الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم  
ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم  
بين صفتيهما التين هما المضاف  
الحقيقي (قال المحاميات وقول الشيخ آلة  
او واسطة يدل على ذلك) لكن عدم  
ايراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة

الى ان محدد الجهة يتمتع عليه ان يفارق موضعه وكلما يتمتع عليه ان يفارق  
موضعه يتمتع عليه الحركة الابدية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة  
يتمتع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه  
الطبيعي فمحدد الجهة له لابه اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا  
بما يلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا  
تتحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لاننا لم بالضرورة ان كل حركة  
مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله فيجب ان يكون تجد جهة  
موضعه الطبيعي لاعمى لاضافة الجهة الى الموضع الان الموضع واقع  
بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فيبانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة  
والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم  
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شأنه الحركة الى الموضع الطبيعي  
اوعته والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم  
من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما  
عليها بالذات فقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب  
اذ المطلوب هو ان محدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة  
لامن حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الاعلى  
ان الجسم من حيث ياتيه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم  
الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واما ما كان يكون  
محدد الجهة متقدما عليه قوله (فان قيل عسى لقائل ان يقول)  
ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبيين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات  
وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تعقيد  
الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محدد  
الجهات يتمتع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة  
فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة محددة له لابه واما تقدمه  
على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة  
والجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يتمتع ان يتقدم عليها فافائدة  
تعقيد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة  
في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد  
الجهات مطلقا فان برهان تنالهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات

علي وفق نظير بهما من الصلة المطلقة والشريك ربما يؤيد حمل الامام (قال ﴿ المتأخرة ﴾  
الصاميات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه  
لان ذكر السبب للثنية على فساد ظن الجمهور في التلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جازان لا يحتاج

الى سبب ثالث وان التلازم لا ينساق هذا الاستغناء فاعشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبية قولي ان التلازم ينافي هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم عليه احدهما للآخر يقتضي الاحتياج الى سبب ثالث بغير كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهذا ١٤٩ وان كان فاسدا في نفسه على ما سيجي لكنه لازم على فرض عدم

عليه احد التلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكات والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا لا يسم ولا يفي من جوع لان القسم بالمعنى الثاني يرجع الى معنى الترتيد ويريد الشيء بين الامور التي لا يحتملها ذلك الشيء فبجح حسدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا رد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستغناء المحض وهو ينافي التلازم وبعد الحمل على هذا المعنى لا منسافة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستغناء عن الطرفين فيلزم المثاقفة المذكورة لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شيء ثالث لم يفد الافتقار بل المعية والاستغناء اول يمكن بل ذلك الاستغناء مقتضى ذاتهما فانه قال هناك الاستغناء من الطرفين لا معنى له سوى جواز الانفكاك نعم رد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الاراد على الشارح لتصریح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل

التمايز بالطبع والجهات انما يتميز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لا تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متميزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتجنا الى اثبات المحدد الاتهديد للجهات المتميزة بالطبع وتمايزها ليس الاتمايز الموضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متميزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد يحدد ههنا ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحريك الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحريك الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاول ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبية على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتميز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع العلول بارتفاع العلل ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

المساحات التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكات وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قدمي آتفا انه جعله على مذهبهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفعه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستغناء من الجانبين (قال المحاكات ولئن سلمناه لكن لا يحذور في مثاقفة مؤرد القسم) اقول قد عرفت ما فيه وما هو الحق فيه

قَدِيرٌ (قَالَ الْحَسَنَاتُ فَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِطَبِيعَةِ الصُّورَةِ الْمَطْلُوقَةِ أَنَّهُ لَا يَدُ الْهَيُولَى فِي صَكِّهِ خَبْرٌ مِنَ الْإِحْسَانِ  
صُورَةٍ شَخْصِيَّةٍ يَطْبِقُهَا فَمَشْرُوكَةُ الْعِلَّةِ هِيَ أَحَدُ الصُّوَرِ الشَّخْصِيَّةِ لِأَعْلَى التَّعْيِينِ أَقُولُ هَذَا الْكَلَامَ مِنْهُ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْعِلَّةَ  
كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الصُّوَرِ الْعَيْنَةِ الْمُشْتَخَصَةِ لَكِنْ عَلَى سَبِيلِ التَّعَاقُفِ ﴿ ١٥٠ ﴾ فَالْعِلَّةُ فِي كُلِّ زَمَانٍ لَا يَكُونُ

الاصورة متشخصة معينة ولا يكون  
العلة هي ماهية الصورة لا بشرط  
شيء وهذا منه مبني على ثبوت وجود  
الطبايع في الاعيان على ما استقر عليه  
رأيه وهذا مع انه مبني على نفي  
الطبايع وهو خلاف ما تقرّر  
عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه  
بذلك لا يثبت في نفسه اذ حينئذ لفائل  
ان يقول كل واحدة من تلك المعينات  
لما كانت واحدة بالعدد متشخصة  
في ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة  
للهيولى الواحدة بالعدد من غير  
احتياج الى ضمنية المفارق فلم يثبت  
المطلوب وهو كون الصورة شريكة  
لعلة الهيولى فان قلت انه حل ما تقرّر  
عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد  
لا بد ان يكون واحدا بالعدد على  
ان المعلول اذا كان شخصا واحدا معينا  
باقيا بعينه لا بد ان يكون فاعله كذلك  
فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهيولى  
هي كل واحدة من تلك المعينات  
لزوالماع بقاء الهيولى فلم يكن فاعل  
الواحد بالعدد واحدا بالعدد اى  
واحدا بعينه بل العلة في كل زمان  
امر آخر والعلة المستقلة لا تكون  
الافاعلة ففاعل الواحد بالعدد ففاعل  
متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت  
هذا خلاف ما يفهم من كلام  
الهيئات الشفاء حيث قال بعد ما حقق  
ان الصورة من حيث هي صورة

لا يوجب رفع المحدد ولا نفي بالتقدم الطبيعي الاكون التقديم بحيث  
يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحديد  
هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه  
الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد  
في الكفاية واما التردد الثاني فامّا اشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ  
وهو ليس وجهها آخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث  
عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما لما حاولوا ايراد  
كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا وقال الامام  
هذا التردد لا وحده بل الا ليقى بما ذكره في النظم السادس الجزم بامتناع  
تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود  
الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود  
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء  
عنها والمتأخر عن الشيء ممكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجود  
الشيء لم يكن حاه معه الا لا يمكن فيكون الخلاء ممكنا في ذاته متممعا بغيره وانه  
محال وهذا لو صح لا يمنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة  
لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هي  
في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لم يكن من وجود ذوات الجهة عدم  
الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة فاقية ما في الباب  
ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة  
ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات  
الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة  
يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعاً قوله (تذنيب فيجب  
ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات  
لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط  
على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن  
لا يفارقه وهو ايسر محيط اعلى الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره  
بالقاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان  
تعريف للشيء بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك  
الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محيط والى ما عداها  
مما هو محيط فان عني بقوله والى ما عداها مما هو محيط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة ﴿ لجواز ﴾

والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة  
المادة فانها واحد بالعدد فيقول ان لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستفيض وحدة عموما بواحد بالعدد ووجه لئلا واحد بالعدد



وههنا كذلك فان الواحد بالوحد مستهفط بواحد بالعدد وهو المقارن له فيكون ذلك الشيء واجب المادة ولا يتم  
ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت وقال بعض المحققين وادل الفرق ان الفعل متبعض عن ان يكون الفاعل  
مصدر الامر يكون محمله ١٥١ اقوى من محمله حتى يكون الصادر ارجح في الحصول من المصدر

لكن لا يتبعض من ان يكون امر واحد  
مصدرا لا مورا وحده بالشرائط  
والآلات المتعاقبة فان العمدة في الاجباد  
هو الفاعل وباقى العلل متممات لعلته  
ولا يذهب عليك ان ما تقتلنا من الشيخ  
وما ذكره هذا المحقق بدلان على ان  
مرادهم ان فاعل الواحد بالشخص  
لا بد ان يكون واحد بالشخص اى  
لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد  
بالشخص لا بد ان يكون شخصا واحدا  
لا شخصا متعددة متعاقبة على ما  
جملت كلامهم عليه وبعد حل كلامهم  
على ما ذكرنا ونقلنا نقول في اثبات  
هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ  
على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت  
ان الهيولى مقترة الى الصورة بناء  
على تحقق التلازم بينهما وعدم  
كون الهيولى علة لها وعدم كون  
الثالث يقيم كل واحد منهما بالآخر  
او مع الآخر نقول لا يجوز ان يكون  
الصورة المقترة اليها هي شئ من  
تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد  
منها يتعدم وبقي السادة ولا يجوز  
بقاء المقترة عند انعدام المقترة اليه  
فيبقى ان يكون المقترة اليه هي طبيعة  
الصورة النوعية ولما لم يكن تلك  
الطبيعة الوجودية واحدة بالشخص  
فلا يجوز ان يكون في وجود الهيولى  
الواحدة بالشخص لان الكافي في العلية  
لا يكون الاصلة فاعلية وفاعل الواحد

لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان عني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله  
واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن  
محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اليهم الا ان يجعل المقسم  
الى اجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرطا لاحاطة قوله (ولعله  
لا يكون الا بالمحدد الاول) لاشك ان البرهان مادل الاعلى ان نحدد الجهتين  
بجسم واحد بتحدد محيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك  
ان المحدد لا بد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا دلى الاطلاق فغير  
لازم فاحتمل ان يكون محيطا ملحقا وان لا يكون بل محيطا وايضا اللازم  
من الفصل الثاني هو ان المحدد يتمتع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه  
ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد  
الشيخ وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين وبقي الامر دلى الاحتمال  
لان غرضه تحديد الجهتين وهو حاصل دلى تقدير ان يكون المحدد شيئا  
واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك  
ليس في ان المحدد شئ واحد او شيئين بل في انه محيط دلى الاطلاق او غيره  
فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهتين بالطبيعة وهو حاصل  
سواء كان المحدد محيطا او محيطا واحدا ايضا بانه قد احوال في البرهان  
ان يكون نحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف  
جوز ههنا واجب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما  
محيط بالآخر ويتحدد احدهما بالجهة بالمحيط والآخرى بالمحاط  
واما ههنا فلما لم نحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فبين احدهما  
من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط  
على الاطلاق وانه محاط لانه محيط على الاطلاق وانه كل واحد  
من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان يحدد الجهة هو المحيط  
على الاطلاق او غيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق  
او غيره فالجواب في تقييده بالاول فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد  
اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله  
حتى يخرج المحيط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطا  
بالاجسام ذوات الجهة وقدرنا نحدد الجهات بالمحيط كان المحيط  
ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

بالشخص لا يكون امر اكليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة  
وان لم يفتقر اليها بمعنى عدم ان كان تصفها بدونها بل بمعنى الترتيب المتفاوت لكلمة فاعل التعقيب فانه يمكن في الاستناد والاستباح  
قلت بهذا منهم مبنى على انه لا يمكن علية الشئ الا مالا يمكن تحقق ذلك الامر بنونه حتى اذا كان هناك اشياء



يصلم كل واحد منها للعلة كان العلة في الحقيقة هو القدر المشترك بينها اذا كان المعلول ليس واحدا بالعنداء ويلزم ان المرتب على احدها غير المرتب على الآخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة المستندة الى اصل التدوير بالشخص هكذا افاده بعض المحققين فحيث لو كان للصورة

علية بالنسبة الى الهوى كان معروضها حقيقة ما لا يمكن تحقق الهوى بدونه وهو الطبيعة التوسعية على ما شرح به الشارح فان قلت فعلى ما قررت لا يمكن نفي كون الصورة علة مطلقة للهوى وكذا كونها آلة او واسطة مطلقة لان الهوى لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المعبر في العلة المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المعبر في العلة المطلقة ان لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد وانصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان يتصف تلك الطبيعة في ضمنه بالعدم اذ لا يجوز اتصاف الفرد بشيء لم يتصف به الطبيعة لا بشرط شيء لان اتحادهما فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحسبات واعلم انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة للفصل لا ينافي جهه - لا سرافي هذا المقام اذ المراد بحمله سرافي هذا الموضع ان في هذا في الموضع اشارة ما اليه لكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وما ذكره الشارح في هذا المقام اختصارا للدليل الذي ذكره الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود الهوى بدون الصورة وكذا

الاما بتحديد الجهات بالذات فتشكك له ليس الا في ان يحدد جهات الحركات المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عارض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحديد موضعه الى غيره لان يحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع ويحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة فالاولى ان يقال جهة الفوق يمنع ان يكون وراءها ذو موضع لانه لو كان هناك ذو موضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فافرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بعد الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان يحدد الجهات هو الفلك الاول اذ نقول اننا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكنى الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محدد على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحدد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحدد بالعرض ثم قال لكن لفاضل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فان كانت احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

وجودها بدون الهوى وتحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون الهوى هي العلة **﴿ امران ﴾** للصورة لما مر ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لما سبق فظهر ان العلية اللازمة في التلازم من جانب الصورة ولو لم يكن المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لاعلى ان يكون علة مطلقة

او آله او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطلها وبتأقربنا ظهر اندفاع ارادته الثالث فتأمل قال الشارح تخرج  
منه ان مامع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول في دفع الاشكال  
ان المراد بالقبليّة والبديّة ١٥٣ المعية مامهو بحسب الذات اعني ما يتناول التقدم بالعلية

وبالطبع والنسأخر بالعلية وبالطبع  
والمعية كذلك والمعية بالعلية انما  
يتحقق بين امرين كل منهما علة  
مستقلة لثالث او معلول لعله مستقلة  
والمعية بالطبع انما يكون بين امرين  
كل منهما علة ناقصة لشيء آخر  
او مع علة ناقصة وما ذكرنا  
مصرح به في الكتب المشهورة  
كشرح التجريد وحينئذ نقول لافرق  
بين مامع المتقدم وبين مامع التأخر  
اذا اخذت المعية في الاول باعتبار  
العلية والتقدم وفي الثاني باعتبار  
المعلولية والتأخر في ان مامع المتقدم  
متقدم ومامع التأخر متأخر لكن اذا  
كانت المعية في الاول باعتبار التأخر  
وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت  
المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول معية  
الفلك الحاوي مع العقل باعتبار انهما  
معلولا علة ثالثة فالفلك الحاوي  
مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار  
المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان  
مامع التأخر متأخر فاستعمال الشيخ  
بها في الموضوعين بناء على ادماثة  
ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية  
فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ  
لكن يتوجه حينئذ ان اثبات  
التأخر يكون مامع التأخر متأخرا  
من قبيل الدور لانه موقوف على

امر ان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لهما بدلا عن الآخر حتى احتمل  
ان يكون الاول علة مستقلة لتحديد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة  
مستقلة استند لتحديد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام  
اما اشارة على المدعى وهوان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة  
الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف  
في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب  
يحدد بمحيطه وجهة البعد مركزه وان اشار الى المدعى كادل عليه ظاهر  
كلامه كان معارضة غير تامّة وانما تتم لو كان استناد التحديد الى الفلك  
الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله ( اقول اما وجه تقدم المحيط )  
هذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحيط  
في الوجود الا انه قدمرانه يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون مقدما  
عليه من حيث تحديد الموضع وسيتأتى له بيان آخر في ذيل هذا البحث  
حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين  
اجمال وتفصيلي اما النقص الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة  
الهواء مقر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقر  
الفلك او مقر النار والاول باطل والالكان بالقسر في موضعه الطبيعي  
دائما فحينئذ الثاني فيكون مقر النار محدد لجهة الهواء ولا فائله  
واما النقص التفصيلي فهو ان لا يتم ان النار اذا كانت طالبة لمقر فلك القمر  
يلزم ان يكون مقر فلك القمر محدد لجهة غايبة ما في الباب ان يكون محدد  
لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل  
على امتناع كون فلك القمر محدد لجهة انما هو على الاصل المذكور وهوان  
لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متميزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا  
يحتساز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق  
فلك القمر لا يكون محدد لجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة  
وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق  
مقر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع  
الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق  
قول انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض  
بانا لفرضنا متحركا تحتاز على الفلك الاعظم فانما تحكم جزما بانه متحرك

اثبات ان المعية ههنا باعتبار ٢٠ التأخر عن الثالث فيدور فتأمل ( قال المحسبات لكنها  
مشتريكان في العلية ) اقول كما ان المتبر في المعية بالعلية كونهما مشتركين في العلية اي النسامة او المعلولية كذلك  
المتبر في المعية بالطبع اشتراكهما في العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى علة كذلك على ما عرفت في كلامه يسامح

(قال المحاكات ووجه الاشكال ان المعين في العلية) اقول لا ينبغي ومن ما ذكره من الوجهين الاشكال والحق كما عرفت ان المعية في العلية انما يكون بين علتين مستقلتين لمعلول واحد او بين معلولين لعللة كذلك ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلم يكونا معا في العلية واما

استناد المعلول النوعي اليهما فانها ما هو باعتبار شخصين منه فبالحقيقة يكون هناك معلولان لعلتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعالوية لعللة ثالثة اذا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والنسك باختلاف الجهة لم ينفع لزوم التعدد في العلة المستقلة حينئذ ولا ينبغي عليك اصف هذا الوجه لاستشكل الشيخ (قال المحاكات) ان كان المطلوب من هذه المقدمة ان التامهي والتشكل امام الجسمانية او قبلها كافي في ذلك (ا) اقول هذا التامهي لو كان المعية عبارة عن سلب اتقدم والتأخر ان حينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القلبية لعدم الواسطة وقد عرفت انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذي كان مافيا لتقدم والتأخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكات وايضا قد عرفت عند جواب الفارح للاشكال الذي اوردته الامام ان المعية المرادة ههنا ما هو باعتبار التلازم لاماهو بمجرد الاتفاقي ولا ينبغي انها على الوجهين لا يتحقق الحصر بينهما وبين اتقدم والتأخر فلا يلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح) اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اقول هذا معني على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل او معها ابتداء على ان ماهية

الى غفوق لامن فوق واو استحال هذا الفرق لعدم الشرط وهو الفناء كذلك استحال ذلك افرض اوجود المانع و لاوى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله (انما يتحقق به ان يكون مقدما في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اول بقلة الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام ففسال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلة وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بارتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا زلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظرا ذلوا كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفاءه الى لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فلا يلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعنية هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة ولا يكون القلائك الاول محدد الجهات سائر الاجسام فلم يبن الكلام على الشك فيه دون غيره قوله (ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة اقرب بسطحه ووجه البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة الهيا متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والالم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا معنى بالمستدير الا ذلك هذا يسانه من قبلنا واما الشارح فلما شتمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بيا انها على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بمحاذاة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزائه متقدمة عليه فلا يلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

﴿ و ﴾

الشكل لهما دخلية في تشخيص الصورة وان لم يكن كافيا لاشراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل الشكل الشخصي على ما هو المتبادر من محكمهم بانه مشخص للصورة فبا لبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجنا الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكات) اقول هذا مما يكون اذا ارادوا بالمشخصات على الهدية) اقول اولم يكن المراد

بالشخصيات هل الهذية حقيقة بل مجرد انه - الوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة  
بالنسبة الى الهوى لان لازم العلة الشخصية لا يلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذي اورد الامام  
بان الصورة الشخصية محتاجة ١٥٥ في شخصها اليهما اذ المراد بالاحتياج اليهما في الشخص على

هذا التوجيه انهما لازمان للشخص  
لانهما متقدمان عليه وكلام الامام

منع عدم تقدم الجسمية عليهما لان

انهما لازمان لشخص الجسمية

(قال المحاكات فان قلت سبق العلة

انما يجب بذاتها ووجودها) اقول

علل الشخص على الاعراض

المكتسبة وقرآننا ان غلبتنا

للشخص ليس على سبيل الحقيقة

بل على سبيل التسامح بمعنى انه

لوازم للشخص اورد السؤال ولوح

العلل على غير الاعراض اوجعت

الاعراض علة حقيقة للشخص

ان دفع الابرار على ما لا يخفى واما ما ذكره

من الجواب فيرد عليه انه لو كان القيام

واللزوم كافيا لكون القائم اللزوم متقدما

على ما يتقدمه اللزوم لزم من سبق

الماهية على لوازمها سبق لوازمها

على نفسها (قال المحاكات لا يكون ذلك

الاصفة من صفاتها وحالها من احوالها

فتمتضي الماهية اي بالاقضاء التام

لا يكون الا اعراضا) اقول فيه بحث

• فيجوز ان يكون امر غير حال في ذلك

الشيء اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون

امرا اعتباريا ويكون حلوله على

سبيل الانتزاع ولا يكون جوهر

ولا عرضا او يكون جوهر (قال

الشارح اقول ان الشيخ لا يذهب الى

ان الهوى معلولة لوجود الصورة)

ولا يتأخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى آخره  
ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية  
فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات  
الطبيعية فهو ممتنع وذلك ظاهر وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء  
من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة  
عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تأخر هي  
مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا تأخر عن الاجزاء من حيث  
انها ذوات الجهات وتأخر عنها بحسب الذات ولا يلزم محال وهذان  
السؤالان واراد ان على دليل الاستدانة مع مزيد وهو انه لو صح لزم  
ان لا يكون المحدد اسطحالاته لو كان له غلط لكان بعض اجزائه اقرب  
الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعده عنه فيلزم تقدم الجهة  
على محددها لا يقال هذا وارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لا نقول لان على  
يكون المحدد مستديرا الان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة  
فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من  
اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما  
ما احتدوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات  
فهو منساق النقص لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم  
من اختلاف اجزائه كونه في جهات ويعود المحذور قوله (اشارة الجسم  
البيسط هو الذي طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة  
والقوة شرع الشارح اولافي بيان معينهما فالطبيعة تطلق على معان  
والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات  
لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضمير مستتر فيكون ضمير بارز في  
اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما الى الطبيعة مبدأ اول حركة  
جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة  
التامة لامتناع انفكاك المعاول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة  
لحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر  
انها مبدأ الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود وانه  
محال بل المراد انها علة فاعلية وتوقف فعلها على احد شرطين يقتضي  
الحركة مع عدم الحسالة الملازمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

اقول الذي لا يذهب اليه الشيخ كون الهوى معلولا لوجود الصورة الشخصية اي لشخصها والامام لم يحمل كلام  
الشيخ في هذا المقام حيث نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهوى على نفي كون الصورة الشخصية علة مطلقة  
ههنا للهوى بناء على ان العلة المطلقة للواحد الشخصي لا يكون الاشخصيا والامام يورد الاعتراض بان ما ذكرتم لا يطال

أَكُونُ الصُّورَةُ عِلَّةً مُطْلَقَةً قَائِمٌ بَعِيْنُهُ فِي كَوْنِهَا شَرِيْكَةُ الْعِلَّةِ بَلْ حُلْ كَلَامِ الشَّيْخِ عَلَى نَفْيِ كَوْنِ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ عِلَّةً مُطْلَقَةً لِلْهَيُولَى سِوَاهُ كَانَتْ الْعِلَّةُ ثَابِتَةً لِشَخْصِ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَخْصٌ أَوْلَمَّا هَيْئَتُهُلَوْ مِنْ الْعُلُومِ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْجُمْلَةِ عَارِضَةٌ لِمَاهِيَةِ الصُّورَةِ الْمَوْجُودَةِ بِالنِّسْبَةِ ﴿ ١٥٦ ﴾ إِلَى الْهَيُولَى نَحْمُ رَدُّ عَلَى الْإِتْمَانِ أَنَّ حُلَّ

لِكَلَامِ الشَّيْخِ لَيْسَ حَلًّا صَحِيْحًا وَهَذَا إِرَادَ آخِرُ أَوْرَدَهُ الشَّارِحُ فِيمَا قَبْلُ فَيَأْتِلُ (قَالَ الشَّارِحُ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَعْلُولًا لِلْوُجُودِ وَمَقَارِنَاهُ فِي الْوُجُودِ) أَقُولُ فِيهِ نَظَرًا لِأَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ بِالمُقَارِنَةِ عِلَاقَةُ الْحُلُولِ عَلَى مَا ظَهَرَ مِنْ تَقْسِيمِ الْمَعْلُولِ إِلَى الْمُقَارِنِ وَالْمُبَايِنِ فَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّ الْمُقَارِنَةَ بِهَذَا الْمَعْنَى الْإِبْنَانِي فِي التَّأَخُّرِ الذَّاتِي الْمَعْتَبَرِ فِي الْمَعْلُولِيَّةِ وَالظَّاهِرَاتِهِ بَنَى هَذَا الْكَلَامَ عَلَى أَنَّ الْمَعْلُولَ الْمُقَارِنَ هُوَ الْمَحَلُّ وَهُوَ شَخْصٌ لِلْحَالِ فِيهِ عَلَى مَا نَحْفِظُ فَلَوْ كَانَ الْحَالُ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ الشَّخْصِيَّ عِلَّةً لَزِمَ سَبْقُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ وَلَا يَنْخَفِي عَلَيْكَ نَهْ بَعِيْنُهُ يَرْجِعُ إِلَى الْحَالِ الَّذِي سَيَذْكُرُهُ الشَّيْخُ وَلَيْسَ هَذَا عَلَى هَذَا التَّوْجِيهِ مَحَالٌ آخِرُ (قَالَ الْمُحَاطَاتُ وَقَدْ فَاتَهُمَا تَوْجِيْهُهُ الْإِحْوَالُ) الظَّاهِرُ أَنَّهَا وَجْهًا لَفْظِ الْإِحْوَالِ عَلَى مَا وَجَّهَهُ صَاحِبُ الْمُحَاطَاتِ وَكَأَنَّهُ لَظْهُورُهُ لَمْ يَتَرَضَّ لَهُ قَالَ فِي الْمُتَقَدِّمِ تَضَحُّحٌ أَنَّهُ لَيْسَ لِلصُّورَةِ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْهَيُولَى أَوْ وَاسِطَةً عَلَى الْإِطْلَاقِ أَقُولُ الشَّيْخُ ذَكَرَ دَلِيلَيْنِ لِإِبْطَالِ كَوْنِ الصُّورَةِ عِلَّةً مُطْلَقَةً لِلْهَيُولَى أَحَدُهُمَا شَخْصٌ بِالْعُنَاصِرِ لَكِنَّهُ عَامٌ يَتَنَاوَلُ نَفْيَ الْوَاسِطَةِ وَالْآلَةِ الْمُطْلَقَةِ لِأَنَّ حَاصِلَهُ أَنَّ الصُّورَةَ فِي الْعُنَاصِرِ صَرٌّ بِزَوْلِ وَتَعَقُّبِ أُخْرَى وَالْإِطْلَاقُ سِوَاهُ كَانَ فِي الْعِلَّةِ أَوْ الْوَاسِطَةِ أَوْ الْآلَةِ يَنَاقِ الشَّرَكَةَ وَالتَّعَقُّبَ وَقَدْ

الْأَرْبَعَةُ وَبِالسَّكُونِ مَا يَقَابِلُهَا وَبِالْأَوَّلِ الْقَرِيبِ أَيْ الَّذِي لَا وَاسِطَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَرَكَةِ وَبِهَذَا يُخْرِجُ النُّفُوسَ الْأَرْضِيَّةَ لِأَنَّ النُّفُوسَ الْأَرْضِيَّةَ وَهِيَ النَّبَاتِيَّةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ تَحْرُكُ أَجْسَامَهَا الْمُرَكَّبَةَ بِحَسَبِ اسْتِخْدَامِ طَبَائِعِ تِلْكَ الْأَجْسَامِ وَالْقُوَى الَّتِي فِيهَا مِنَ الْجَذْبِ وَالدَّفْعِ وَغَيْرِهِمَا وَلِهَذَا سَمَّيْتُ تِلْكَ الْأَجْسَامَ أَعْضَاءً آلِيَّةً فَيَكُونُ بَيْنَ النُّفُوسِ وَالْأَجْسَامِ الْحَرَكَةُ وَاسِطَةً هِيَ طَبَائِعُهَا وَقَوَاهَا مِثْلًا النَّفْسُ النَّبَاتِيَّةُ تَحْرُكُ الْعُنَاصِرَ فِي الْإِقْطَارِ عَلَى نِسْبَةِ مَخْصُوصَةٍ وَالتَّمَارُ فِي الْأَلْوَانِ مِنَ الْخَضِرَةِ وَالْبَيَاضِ إِلَى السَّوَادِ فَيَحْرُكُ الْعُنَاصِرَ عَلَى تِلْكَ الذَّاتِيَّةِ وَالتَّمَارُ فِي تِلْكَ الْأَلْوَانِ فَالْحَرَكَةُ أَعْمَاهِي مُسْتَنَدَةٌ إِلَى الْعُنَاصِرِ وَالتَّمَارِ أَوَّلًا وَإِلَى النَّفْسِ النَّبَاتِيَّةِ ثَانِيًا وَأَمَّا الْكَيْفِيَّاتُ فَهِيَ الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْيَبُوسَةُ تَخْدُمُ الْقُوَى فِي تَحْرِيكِهَا عَلَى مَا فَصَّلْتُ فِي الْكُتُبِ الطَّبِيعِيَّةِ فَإِنَّ قُوَى الطَّبِيعَةِ أَيْضًا تَحْرُكُ الْجِسْمَ بِوَاسِطَةِ الْمِيلِ فَلَا يَكُونُ مَبْدَأٌ أَوْ لَا أَجَابَ بِأَنَّ الْمِيلَ لَيْسَ بِمَتَوَسِّطٍ بَلْ آلَةٌ لَهَا فَإِنَّ الْمَرَادَ بِالْمَتَوَسِّطِ هُوَ الْمَتَوَسِّطُ الْمُتَحَرِّكُ فَإِنَّ أَنْفُسَ تَحْرُكُ الْعُنَاصِرِ فِي الْإِقْطَارِ أَوْ فِي الْكَيْفِيَّاتِ بِوَاسِطَةِ الطَّبَائِعِ وَهِيَ مُحَرِّكَةٌ أَيْضًا وَقَوْلُهُ مَا يَكُونُ فِيهِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُبَادِي الصَّنَاعِيَّةِ كَالْبِنَاءِ فَإِنَّهُ مَبْدَأُ الْحَرَكَاتِ الْآلَتِ مِنَ الْآجِرِ وَالْجِصِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَالتَّجَارِ وَالصَّنَائِعِ فَإِنَّهُمَا مَبْدَأُ الْحَرَكَةِ الْخَشَبِ وَحَرَكَةُ الْمَطْرَقَةِ عَلَى الذَّهَبِ وَالْمُبَادِي الصَّنَاعِيَّةِ لَا يَدُ فِيهَا مِنَ الشُّعُورِ فَيَكُونُ أَخْصَ مِنَ الْمُبَادِي الْقُسْمِيَّةِ وَاعْلَمْ أَنَّ الْحَرَكَةَ الْقُسْمِيَّةَ أَيْضًا تَتِمُّ بِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا الْقَاسِرُ وَثَانِيهَا طَبِيعَةُ الْمَقْسُورِ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْحَجَرَ هُوَ الَّذِي يَتَحَرَّكُ إِلَى فَوْقِ وَأَنَّ الْحَرَكَةَ صَادِرَةٌ عَنْهُ وَالْقَاسِرُ لَا يَحْرُكُ الْحَجَرَ بِوَاسِطَةِ طَبِيعَتِهِ فَإِنَّ الْفَاعِلَ وَالْوَاسِطَةَ لَا يَتَخَلَّفَانِ فِي الْفِعْلِ بَلِ الْقَاسِرُ مُحَرِّكٌ أَوَّلٌ وَكَذَا طَبِيعَةُ الْمَقْسُورِ بِحَسَبِ تَسْخِيرِ الْقَاسِرِ فَإِنَّ قُوَى الْحَرَكَةِ الْقُسْمِيَّةِ طَبِيعَةُ الْمَقْسُورِ لَا الْقَاسِرِ وَالْأَلَمُ مِنْ انْعِدَامِهِ انْعِدَامُهَا بَلِ هُوَ مِنَ الْمَعْدَاتِ فَهُوَ خَارِجٌ بَقِيْدُ الْمَبْدَأِ فَالْحَاجَةُ إِلَى أَخْرَاجِهِ بَقِيْدُ مَا يَكُونُ فِيهِ فَتَقُولُ هَذَا وَإِنْ كَانَ هُوَ الْمُتَحَقِّقُ إِلَّا أَنَّ الْقَاسِرَ لِمَا شَبَّهَ فِي الظَّاهِرِ الْمَبْدَأَ الْفَاعِلَ حَتَّى سَبَقَتْ الْأَوْهَامُ الْعَامِيَّةُ إِلَى أَنَّ الْبِنَاءَ فَاعِلُ الْبِنَاءِ مَسْتَحَاجَةٌ إِلَى الْإِحْتِرَازِ عَنْهُ دَفْعًا لِلْوَهْمِ وَأَمَّا قَوْلُهُ بِالذَّاتِ لَا بِالْعَرَضِ فَتَقُولُ فِي بَيَانِهِ قَدْ اعْتَبَرْتُ فِي التَّعْرِيفِ أَمْرًا أَنَّ الْحَرَكَةَ وَهِيَ الْمَبْدَأُ وَالْمُتَحَرِّكُ وَهُوَ مَا يَكُونُ فِيهِ قُوَى بِالذَّاتِ يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّقَ

أَشَارَ إِلَى تَخْصِيصِهِ بِالْعُنَاصِرِ بِقَوْلِهِ الصُّورَةُ الَّتِي يَفَارِقُ الْهَيُولَى إِلَى بَدَلٍ وَإِلَى تَعْيِينِهِ حَيْثُ ﴿ بِالْمُتَحَرِّكِ ﴾ نَفْيَ الثَّلَاثَةِ هُنَاكَ وَثَانِيَهُمَا عَامٌ يَتَنَاوَلُ الْإِفْلَاقَ لَكِنَّهُ يَخْصُ بِنَفْيِ الْعِلَّةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْوَاسِطَةِ الْمُطْلَقَةِ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ فِي آخِرِ الْفَصْلِ حَيْثُ يَخْصُ نَفْيَهُمَا بِالتَّنْزِيْعِ عَلَى الدَّلِيلِ وَوَجْهٌ عَدَمُ اجْرَائِهِ فِي نَفْيِ الْآلَةِ الْمُطْلَقَةِ إِنْ جَاءَ الدَّلِيلُ عَلَى

ما ذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا بالشخص والعلية المطلقة هي العلية الفاعلية وكذا الواسطة المطلقة اذا فسرت بما فسرت به الشارح اى الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بما فسرت به الامام حيث جعلها متاولا لآلة فظاهر ﴿ ١٥٧ ﴾ انه لم يلزم مما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحيث ظهر ان نفسه

الامام ليس بصواب بقى ههنا شئ وهو انه لم يلزم من دليل الشيخ بكون الصورة آلة مطلقة في الافلاك اذ لدليل الثاني لم ينف الآلية والدليل الاول لا يجري في الافلاك والظاهر ان طريق اثباته في الافلاك مامر من ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها شريكة لآلة مطلقة في العناصر ثبت كونها شريكة لآلة مطلقة في الافلاك لعدم اختلاف الطبيعة النوعية في الاوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ بعد اجراء الدليل الاول في العناصر وههنا سر آخر اشارة الى انما هو في الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندي في تحقيق هذا الموضوع فقد اهمله الشارحون وصاحب المحاكات نظر الى ما ذكره الشيخ في فصل التذنيب حيث قال فيه يجب ان تلتطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورة في تقدم لصورة هذه الحال واعتمد الشارح هناك في نفى الآلية المطلقة في الافلاك على ما تقدم وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة الى ذلك وسبجي لذلك زيادة توضيح وتحقيقي (قال المحاكات ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا) افول وبضا ما لم يبين نفس التقدم كيف يبين كفته وبيان نفس التقدم انما هو باطلال القسم

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير القاسم ويمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون حركته بالذات لاص خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية وليس بمحرك بالذات بل بالتسخير او في محرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته لانها ليست بحركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وتكاس السفينة فانه تحرك بالعرض فطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحرك او يمكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شئ او بلا توسطه فان كان بتوسط شئ كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون ذلك المبدأ في الجسم المتحرك اولافيه والثاني كالمبدأ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسم لم يكن طبيعة وان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا بحسب تسخير القاسم فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة النحاس فان مبدأ الحركة في النحاس مبدأ لحركة النحاس بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية او لا او مبدأ للحركة العرضية او لا فقد اوضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالفسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فاطبيعة نعم سائر الاجسام وور بما يقيد التعريف بوحدة التهج وعدم الارادة فخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الرابع واما ما ذكره بقوله فالاولى فريد عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين التقدم بمجرد ان كل بدلي لابد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ بقى انه انما يكون يتعلق من جانب واحد ووضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقدم كما وجهه الشارح وكان اصل التقدم



تمثيلاً على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفرغ الذي أورده الشيخ بقوله  
 معقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل لانه اذا ثبت اللازم بينهما وان الملازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا  
 معلولين لعل واحد وكانت علية الهوى للصورة ظاهرة اطلاق ١٥٨ وبطلان القسم الآخر سيجي

ثبت كون الصورة علة لها ولما اطل  
 كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت  
 كونها شريكة لا محالة لكنه يتوجه  
 حينئذ ما ورده وما اورده ولو كان  
 المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه  
 المنع على ان معقب البدل مقيم للمادة  
 بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة  
 عند مفارقة الصورة وعدم تعقب  
 البدل استلزام الهوى للصورة  
 وامتناع انفكاكها عنها واما انها  
 متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم  
 وهذا ظاهر وايضاً لو كان معقب البدل  
 مقيماً للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة  
 الى سائر المقدمات (قال المحكمات الثاني  
 ان الهوى لو كانت مقيمة للصورة  
 الى آخره) اقله فيه بحث لان المطلوب  
 بالدليلين نفي كون الهوى متقدماً  
 على الصورة على نحو كون الصورة  
 علة متقدمة على الهوى على ما صرح  
 به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة  
 لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي  
 كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل  
 على نفي كونها شريكة لانه حال  
 هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة  
 علة مطلقة للهوى وصرح بذلك  
 بقوله فاذن قد حصل من ذلك منحة  
 كون كل واحدة منهما علة للآخرى  
 مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود  
 بهذا الدليل نفي تقدم والسبق عن  
 الهوى مطلقاً على ما هو الظاهر من  
 سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقاً

يخروجها فنقول الحركات المسبوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي  
 الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالاعاء واما في الكيف كما يتحرك  
 الثار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات اينية بواسطة طبائع الاجسام  
 فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود  
 ولهذا يحدث للطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان  
 تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة  
 فاراقل ما في الواسطة والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما يتحرك النفس  
 الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس تهض الطبائع  
 للحركة في الاقطار او في الكيفيات فتحرك ولا تخالف بين الطبائع وبين  
 تلك الحركات فالتقييد بالاولية تخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية  
 والكيفية لا بالقياس الى الحركات اينية فاذا قيد التعريف بالقيد بن خرجت  
 بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان التحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما  
 على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات محصورة  
 في ستة اقسام ومبادئ الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا  
 الكلام نظرم من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة  
 النبض عنها والخصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت  
 حاصلة فيهما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيهما بل  
 فيم يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن التحرك او غير خارجة والاولى  
 القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة  
 لاعلى نهج واحد والبسيطة اما الارادية وهي الفكرية او لغير ارادة وهي الطبيعية  
 ولركة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة  
 النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية  
 الحيوانية والاولى هي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة  
 لاعلى نهج واحد من غير ارادة هي النفس النباتية ومع الارادة هي النفس  
 الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها  
 ان النفس الفكرية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة  
 طبيعته اذ لا تخالف بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة  
 فللا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا  
 المقام الا بتلخيص ما في الشفا قال الاجسام اما تحرك حركات ذاتية

عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة فلم يثبت  
 المطلوب وهو بيان عدم انعكاس المسئلة اللهم الا ان يتخار الثاني ويقال نفي اول كونها علة مطلقة للهوى وأشار  
 الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهوى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكة لعل للصورة كان الصورة

كانت شريكاً لعلتها لكن لا ينبغي ضايق ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المتن وايضا على هذا بلغوا ما تقدم من ثبوت كونها علة مطلقة لبيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكات وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود) ١٥٩ \* اقول مراد الشارح على ما اشرنا اليه سابقا ان الهبولى

قابلة محضة وليس شأنها سوى القبول وليس من شأنها الشريك مع علة الصورة واراد بالا عطاء الشريك فيه (قال المحاكات اعترض الامام بان قوله معقب البدل يقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيمه) اقول لو بنى هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة وما اصل تقدمها فالتأنيدين بما سبق وبما سيجي فيم توجده هذا لانا لا ندعى ان كل بدل كان مقيما بل لما ثبت كون البدل متقدما وانه لم يكن علة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ما سبق دليلا على تقدم الصورة من التلازم يجرى ههنا قلت ينقدح جريان الدليل ههنا باختبار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعا لهما وعلة لوجودها لكن اذا قبل تحقق التلازم بين الاعراض والهبولى ولم يكن العلية من الهبولى لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة فثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ما يشير اليه فتأمل (قال الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تشخص الجسم عرض وهم

عن قوى فيها هي مبادئ حركاتها وافعالها هي اما ان تحرك وتنفعل بالارادة ولا تحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون متفئة التحريك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كالتحريك في هبوطه والثانية تسمى نفسانية كالتنبت في تكونها وذنوبها فانها تحرك بالارادة حركات الى جهات شتى تقريبا وتشعبا الاصول وتعرضا وتطويلا وان كان حركتها بالارادة في الجملة فان لم يتفقت تحريكها فهي النفس الفلكية كما للشمس في دورانها وان تفقت فهي النفس الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكرنا ولا نقولنا مبدأ للحركة اى مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخرى واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسم على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ للحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته التوسعية فغير ارادة وشعور وهي مبدأ اول لجمع حركاته الذاتية فهي داخلية في الطبيعة للاحاطة قوله (والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف لاقاثل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجمع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نسلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف فان الحيوان للطبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افاعيله على نهج واحد لا يقتضي الاشياء غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضى شيئا غير مختلف ولا يندفع

قد صرحوا بان الشخص من الاجزاء العقلية المحدة مع النوع والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بالتشخص ما يدخل في هوية الشخص وهذا يتبينه وليس الشارح من قال بان التشخص الداخلى في حقيقة الشخص نسبتا الى الشخص كنسبة الفصيل الى النوع وهو

التعبير الاعتباري العارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صريح في تجريده بان الشخص من الامور الاعتبارية لانه تسامح فاطلق العرض على العارض الاعتباري والامر فيه سهل (قال المحاكات اذ لمعنى للصورة الاحال يقيم وجود) محل اقول لو اعتبر في الصورة كنهها مقيمة ﴿ ١٦٠ ﴾ اوجود المحل لم يكن الصورة

اليفوتية مثلا صورة لان البسائط العنصرية لا يحتاج اليها في اصل وجوداتها بل في تمثيلها نوعا باقوتها بل الحق ان المعتبر في كون الحال صورة احتياج المحل اليه اما في الوجود واما في التخصيص النوعي التركيبي اى النوعية الحقيقية حتى لا ينقص بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا او صناعيا كما سرير اقول يمكن الجواب عن الشك الثاني للامام بان عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح ليس الشخص مركبا من الماهية والشيء الذى يسمونه شخصا كان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع بل حقيقة الشخص عندهم ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض في هوية الشخص وهوية الشخص عندهم كان مركبا من تلك الاعراض والنوع تلك الاعراض مقيمة للجسم والمادة في وجوداتها الشخصية لانها داخلية فيها بهذا الاعتبار وجزء الشيء مقيم له في وجوده ولكن لا يلزم كونه صوراً لان المعتبر في الصورة كون المحل شخصاً ثم يحصل بها تحصلاً نوعياً حقيقياً اى يحصل من المجموع امر واحد حقيقى وهذا يتحقق بين المادة والصورة دون الجسم او المادة والاعراض فامل جدا وقول صاحب المحاكات لا معنى

هذا الاعتراض الا اذا جرى الكلام على الوجود الذى تغلثه من الشفاء قوله (هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضى شيئاً غير مختلف) لا شك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمركرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج يتناقل الامام المقدمتان لا يتجانان ان الجسم البسيط لا يفعل الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة وانث تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه لا يحتاج من الشكل الاول وفي بعض المواضع ان يمنع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجب في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم يقتض الاوضاع معينة وموضع معيناً وشكلاً معيناً ويكون ذلك الاقتضاء دائماً لافى وقت دون وقت او فى حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المتقدمين لانه ينظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة ولاشئ ماله طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلا شئ ماله قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهى مع قوانين الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطاوب وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه لم يتم توجيه المنع لم يتنجح الى دفع السند هكذا معناه توجيه هذا المقام من الفضلاء حلة الكتاب وكلام الامام غير مافهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف على ان يكون لازماً عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كان له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

لصورة الاحال يقيم وجود المحل مبنى على هذا اى انها مقيمة لوجود المحل المتحصل بهذا لا يختلف الحال لان الحال المتحصل داخل في المحل المتحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشك الامر في صور الواليد على ما اوردنا (قال المحاكات واما الشارح فبعد اعتبار ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) محل كلام الشارح الذى في

كل ليس على رفع الإيجاب الكلي فلك ان تحصله على السلب الكلي فانه كثيرا ما يستعمل للسلب الكلي بل هذا هو الظاهر منه وقدمي مثله فتذكر (قال المحاكات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قد عرفت انه اراد بالقيام مع الآخر مفهوما محتمل الاحتياج ﴿ ١٦١ ﴾ والاستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم

حسن المقابلة مع ان اطلاق المعية على هذه المعنى غير متعارف (قال المحاكات واما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا لعل واحدة) اقول لا يذهب عليك ان كلام الشارح حيث قال واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر اقول بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر صريح في انه حل المتضايفين في كلام الامام على معروض المتضايفين الحقيقيين تارة وعلى المتضايف المشهورى اخرى ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه كيف ولا تلازم بين المعروضين بل انما يتحقق التلازم بين العارضين وبين مجموع العارض مع المعروض بالنسبة الى المجموع الآخر والتأويل الذى ذكره صاحب المحاكات لا يلائم عبارة الشارح لكن لا يبعد ان يكون مراد الشارح حتى لا يلزم الخروج من البحث ويرد عليه بمد التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه لا يبقى للتلازم بهن صفتين احتياج كل منهما الى معروض اخرى اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل واحد من صفتين الى معروض اخرى مع امكان اشتراك نفس احدى الصفتين عن اخرى بل اللازم منه استلزام كل صفة لمعروض اخرى وان اريد احتياج كل منهما الى معروض

لا يختلف وهى الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلى هذا اقول الشارح هذه نتيجة لقوله ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكلالة طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فهو ممنوع وانما يصدق اوله يمكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لاشئ ماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى يخالفها كان فيه تركيب القوى والطبائع لا يكون في الجسم البسيط طبائع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة يقتضى حرارتها طبيعة اخرى يقتضى برودها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبائع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال باعتبار عموم الافعال الذاتية في حـ الطبيعة على ما مر قوله ( يريد بيان ان الجسم لا يتألف من موضع وشكل طبيعيين ) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت تلك الجزاء الهوائية ربما تقع في جزء من مكان الهواء وربما تقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البساط فالجسم البسيط الكلى يقتضى موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلى والمركب وما يؤيد هذا ان الشارح صرح بان اجزاء العنصر مادام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلى وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لا يصل بالكل فلا يبقى جزء ا فادام جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لا حاجة حينئذ الى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هى اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء آخرى ان نسبتها الى جميع تلك

الاخرى من حيث هو معروض ﴿ ٢١ ﴾ الاخرى يلزم الطبيعة بين المتضايفين مع انه كان دورا ايضا (قال المحاكات على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم للقضاء بها) اقول يمكن دفع النقض بما ذكره الشارح من التعميم في الصفتين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكتفى للتلازم فليكيف

أحتياج كل منهما في صفة الى ذات الآخر فهنا يحتاج قضية الاصل في كونها اصلا الى ذات الاخرى التي هي العكس  
والاخرى نحتاج في صفة العكس الى ذات الاصل نعم برد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يمكن في تحقق  
التلازم والالزام التلازم بين كل امرين لذلك امرين يتحقق بينهما ﴿ ١٦٢ ﴾ التباين او التساوي او العموم

والخصوص المطلق او من وجه وحيث  
يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا  
كلام اشرفنا اليه لكن الشناعة عند  
هذا التعميم صار اشدد فنا مل ( قال  
المحاكمات جواب سؤال قدماء الخ )  
اقول ما ذكره في جواب نقض الامام  
من التعميم في العلية كان جوابا عن هذا  
السؤال بل هذا السؤال كان ما له  
النقض المذكور بل الحق ان يقال  
مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا  
في بيان العلية بين المتضايقين حيث  
عمم في العلية المعتبرة في التلازم ان العلية  
التي بين المتضايقين ليست معينة محضة  
لا احتياج بينهما اصلا حتى ينافي التلازم  
فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج  
في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على  
تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب  
الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله  
بل هي معينة عقلية اه وتقريره ما ذكره  
صاحب المحاكمات ويرد عليه انه لا شك  
ان بين المتضايقين كما يتحقق بالتلازم  
باعتبار التعقل يتحقق التلازم باعتبار  
الوجود ايضا فالحق التزديد والتفصيل  
على ما اشرفنا اليه ( وقال المحاكمات  
ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج  
في الوجود لا ينافي الاستثناء بحسب  
المأهية ) اقول الظاهر نظر الى ما سبق  
انه ارا د بالاستثناء بحسب المأهية  
الاستثناء بحسب الوجود المطلق فصار  
الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهوى  
الخارجي في وجودها ومستغنى عنها بل

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جيبا متناف لقوله  
الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابه في جميع الاجسام المركبة بل في البسائط  
فتقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط  
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيها  
ولا ينافي هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط  
زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلى وطباعه فهو  
عطف تفسيرى وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما  
لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن  
جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد  
ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر  
بالقرب والبعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كما  
للكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير  
ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه بما يقتضيه  
تأثير غريب من خارج الان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع حينئذ لان الشكل  
هيئة الحد ود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم  
بعد الوضع اقول الامام وان حل الوضع على المقولة لانه صرح بارادة  
الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود  
امر في الخارج وايضا السؤال وارد على الموضوع لانه انما يحصل من خارج  
فانه السطح الباطن للحدوى فوجب ان لا يكون مقتضى طبائع الجسم واما  
اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشي عجب لان غاية ان اعتبار الوضع  
سابق على اعتبار الشكل بل غاية ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر  
المعلول لم يغن عن ذكر العلة قوله ( ولو كان الطبايع مبدأ لهما واوجوبهما  
زال عند زوالهما ) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة لفاعلية والفاعل لا يستلزم  
المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اراد بالمبدأ العلة  
التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيعاب والاستغناء لا يستلزم  
الا الاستغناء لا لا اثر فالعلة التامة للشي لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون  
يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والاولى  
ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لا حقل ان يسبق الى الوهم امتناع  
تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيعاب قوله ( واهل ان الجسم اما بسيط )

جزءه لانه بحسب الوجود المطلق وبالحققة يكون عليهما الهوى وتقدمها عليهما باعتبار الوجود  
الذهني وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجي فيقتضى عليهما احدهما للاخرى بحسب الوجود  
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني واما محل الكلام هل ان الصورة عليهما الهوى باعتبار المأهية من حيث هي من دون

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال عن التعصيل بل الحق في جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى  
الحل في الوجود والتشخيص وما وقع في كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة في الوجود الى الهيولى  
فانما المراد منه الاحتياج ١٦٣ في الوجود الشخصى من حيث انه شخص وبالْحَقِيقَةُ يرجع الى الاحتياج

في الشخص لا في اصل الوجود واللازم  
تقدم وجود الصورة على تشخيصها  
فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب  
النقض (قال المحاكات فكان مستدركا  
في الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الاراد  
اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على  
بيان معروض هذا النحو من التقدم  
فذكره ليس مستدركا (قال المحاكات  
لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا اه)  
اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد  
الشخصى والواحد بالمعنى العام  
فلا يصلح ان يكون فاعلا للهوى  
الواحدة بالعدد قلت ضم الكل  
الى الشخص يفيد الشخصية مثلا  
زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا  
(قال المحاكات ولو حملنا العلة كذلك  
على الفاعلية لم ينحصر القسم  
الثالث) اقول وايضا حصر  
المتلازمين في ان يكون احدهما  
علة فاعلية الاخر او كونها معلولى  
فاعل واحد ممنوع (قال المحاكات وقوله  
من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب  
الى آخره) اقول فائدة لفظ من  
وجه ان هذا السبب وهو العقل  
كان داخلا في المعين من وجه وكان  
سببا اصلا للهوى من وجه آخر بناء  
على انه السبب الموجد للهوى  
عندهم فله جهتا عليا بالنسبة الى  
الهوى (قال المحاكات فيقال لانهم لزوم  
التسلسل بل تشخيص المادة بالصورة)

البسيط لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة  
واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضى شيئا مختلفا واما جز البسيط فكانه جزء  
مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفلطور او الخلاء  
وان كان المراد به السطح الباطن فجزءه مكان الجزء هو جزء مكان الكل  
لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس من مكان  
الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان  
وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الابداع  
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او فاعلا لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان  
مسبوقا بزمان فهو الاحداث والافه والتكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة  
وزمان كالاجسام الحديثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان  
كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل  
محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع  
فيه نظر اما ولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم  
فلا زمان الا بوجود في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلا يجوز ان يتمكن  
في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب  
خلو مكانه الاول ممنوع وانما يخلو لو لم يخلخل الجسم الذى حداليه واما ان مكان  
المركب ما يقتضى غاب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع  
ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التى المركب مقتضية لحصوله في مكان  
المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية فلا عظمى كما ان ثقل الذهب ليس لثقل  
الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث  
فاتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة  
جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد في احدى  
النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجيم وحينئذ يكون الضمير في عنه يرجع  
الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه  
متساوية كمتساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل  
لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق  
طبيعى وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالحاء فلا يعود الضمير  
الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان محاذيات اجزاء المركب  
متساوية فلا بد ان يقال عنه لانه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات

اقول هذا الجواب ليس بحرر لان السائل بقى كلامه على ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص  
بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعمانه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا  
يحتمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر في شخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العنصرية فلا فيها انما



تعدد وتكثر بالأعراض تعدد الشخصيات لا شخصيا واما ان تشخصها بالصورة او بامر آخر فلا دخل له في الجواب بل الاقرب باصولهم ان شخص المادة هو ماهيتها المحصورة في شخصها (قال الشارح الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهوى \* ١٦٤ الى آخره) اقول هذا

مخصص بالناصر اذا لما كانت هوى كل فلك مخالفا لهوى فلك آخر بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة فيها الى ماهيات هوى لاتها المخصوصة وصورها المتشخصة لا يمكن مفارقتها لتلك الماهيات المخصوصة خصوصا نوعيا وبيانه في المناصر ان الهوى في جميع المناصر شخص واحد وتكثر وتعدد على سبيل التشخص وليس لها تشخصات متعددة بل لها تشخص واحد بالذات وههنا باختلاف افراد الصور واشخاصها انما هو باعتبار هذا التكثر التشخصي وذلك التكثر مستند الى الاعراض المتعاقبة الواردة عليها مقارنتا للصور المتعاقبة فهذه الصورة انما يكون هذه الصورة بهذه الحصة من هذا الشخص للهوى فالتعين الشخصي للهوى فالتعين الشخصي للهوى لا يكفي في تشخص الصورة وهذا بل لا بد معه من تعين زائد هو التعين التشخصي فكيف يكفي فيه ماهية الهوى من حيث هي واما هنية الهوى فلما اجتمعت تلك الصور المتعددة فيمكن ان يقال انها مستندة الى طبيعة الصورة (قال المحاكات لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة الى قوله بل كونها حالة في الهوى بشخصها لازمة لها بنوعها) اقول ما ل هذا الكلام الى نفي كون الصورة لها عليا ومدخلية في تشخص

مجازاة عن المركب قوله (شرع في الشكل) المدعى ان الشكل الجسم البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابهها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المصنع مختلف يكون جانب منه سطعا وآخر خطأ وآخر نقطة وفيه نظر لانا لان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابهها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة وقد ضاع اما المعارضة واليهما اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فتقرر بها ان البسائط لا يجوز ان يشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعالوات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعالوات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين لوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فان قيل الاشتراك في المعالوات اذ لم يستلزم الاشتراك في العلة فطريق الاول لا يستلزم اختلاف العلة فحيث يمكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما يمكن استناده الى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاسكال الممثلة باعتبار عروض المقتدير وعروض المقادير مستند الى الطبيعة فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض واشارة اليه بقوله ولقائل ان يقول فقرر ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس سكا لطبيعي بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان بيوتها مانعة من العود فان قلت لو كانت البيوت مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما ينفع من حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو حاز قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الاول انا لاننا نسلم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضع معين مع انه

الهوى حقيقة والى ان اطلاق الشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من العسف لا يخلو والحق على ما شرنا اليه ان مراد الشيخ في هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك ان الصورة كما كانت شريكة للمفارقة في فيضان الوجود على الهوى فكذلك كانت شريكة في فيضان الشخص عليها فتأمل (قال المحاكات

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل ( اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شيء الى شيء يتوقف على وجود الطرفين في طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية في العقل فقط لم يقض الوجود كل واحد منهما \* ١٦٥ \* في العقل وهو كذلك لا وجود هما في الخارج وهذا بخلاف انضمام

الصورة الى الهيولى فانه في الخارج فيقتضى وجود الطرفين فيه ( قال الشارح والاولان باطلان لما مر ) اقول قد مررت الاشارة الى ان ما مر من الدليلين على ما فسرهما الشارح لا يجري احدهما في الفلكيات ولا يجري الاخر في نفي الالية فتذكر ( قال المحسبات فنقول ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل لكم الاظهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع في التعريفات اثبة للسطح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان احترازا عن الزمان كما ان في تعريف النقطة احترازا عن الجوهر المفارق البسيط ( قال المحسبات وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا تصور الاجزاء الوجودية ( اقول فيه بحث اذ لاشك ان المركبات الحسارية اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها في الخارج كان يحسب تحديدها بالاجزاء الخارجية حقيقة الانسان في الخارج ليس الا النفس والبدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة المشرفية بان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل المعبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء الحد

لا يخلو وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلا معينا وموضع معين مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما لشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متاهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضا بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحواس في الملاحظة لا يقتضى بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضى له بالمكان وهذا قد مر مرة الطريق الثاني للنقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما ولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والتممين والخارج المركز شكل وللمتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نفرة في هاتين اوراوكوب والفلك شكل والنقرة شكل آخر ولتدوير اوراوكوب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسر اذ لا قسر هناك ولا قسر دائما والالزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعة فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والتمينات وجميع اشكال التدوير والنقرة والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فنقول الدليل هو ان تأثير الطبعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متمات الاولك والنقرة مخالفة لما يقتضيه الاستدانة ليس معناه ان اشكالهما غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالهما مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز والتدوير اوراوكوب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لابد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحضر

والمحدود ولا شك ان مجموع اجزاء الشيء عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور الشيء على ما هو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشيء

بالكنه العقلي لا يفتى عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التصور بالحقيقة الخارجية لا يفتى عن اثبات الجزء العقلي له فنأمل  
( قال المحاكات لما كان العروض بعد عروض آخر ) ولو قال الشارح اضافة العارض الى العروض لا بتقديم على العروض  
لا يدفع النقض بالعروض ( قال المحاكات وهذا الجواب انما يسمي ١٦٦ \* لو كان الامكان امرا اعتباريا )

اذ حينئذ ما لم يعرض الامكان لم يتحقق  
فلم يتحقق اختلاف الاعراض للبرز  
منه اختلاف المعروضات فنأمل ( قال  
المصنف في المتن وان ذلك لا يبعد ولا  
الهيولى ) المستفاد منه ان تداخل الجواهر  
انما يستلزم لانه يستلزم تداخل  
الابعاد والمقادير فتدخل الاجزاء التي  
لا تجزى لا يمنع لعدم بعديتها  
ومقداريتها الا ان يقال يتحقق  
المقدرة فيها مقدارية غير منقسمة  
كما مررنا الاشارة اليه في بحث بطل تركب  
الاجسام من الاجزاء التي لا تجزى  
او بآول كلام الشيخ الى ان ليس  
سبب امتناع التداخل كون الشيء ههنا  
او صورة وان اقتضى كون لشيء جوهرا  
ذلك ( قال الشارح قال الفاضل الشارح  
يعني بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره )  
اقول هذا التعريف يفظه انما ينطبق  
على الخلاء الذي يقابل الملاء والطاهر  
اراديل الشيخ بطل الخلاء بمعنى البعد  
المجرد والوهم سواء كان خاليا او مملوا  
وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها  
في اوضاعها تارة بحيث يسع في بينهما  
اجسام محدودة الخربا بؤيد ما ذكرناه  
وقد اهل الشارح بانه وحصر اثبات  
قبول الزيادة والنقصان في البعد لغرض  
الاجسام متباعدة ومتقاربة والاطهر  
ان يبين ذلك لغرض الاجسام العظيمة  
والصغيرة فيها حتى يتقدر الخلاء بتقديرها  
فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة  
لما ذكره الشارح فنأمل ( قال المحاكات

فان من الجائز ان يتصل صورة كمالية ببعض البسائط في الفطرة الاولى  
لاسباب تعود الى القول المعاملة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لأمور  
تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى  
دل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة  
الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل  
التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقى ههنا  
اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي  
ولا بد ان تسرى في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج  
تختص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة  
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى  
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان  
نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى  
وطابع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء  
الجسم قوة وجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين  
كان فيه تركيب قوتين وههنا فاعلم بالخارج قوة ليست  
في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب  
قوى والاخر ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على  
اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة  
مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها  
مبادئ افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستدير او جوايه ان كل  
صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف  
تأثيرها فلا يقتضى الاشكال المستدير والاخر ان الصورة التي تتعلق  
بمجموع الفلك وتنوع سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج  
والمتممان افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية  
صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقائه الصورة الاولى  
فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بحوب انحصار المبدع في شخصه  
فان قلت هذا اسؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة  
الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ تتوقف نوعيته على الصورتين لا محالة  
فتقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا \* وان  
مفطورا منطور فيه قد اجلب بعض المحققين بان كلام الشارح ارادوا واحدا على الامام لا يراد ان وقد بينه بقوله ولا يتناول  
الذي لا يتناهي واما انه يسمى بالمبدع المفطور فالمراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء مواد دفع النقض بالمبدع

الغير المتناهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلائق بين ان النزاع في المتناهي منه وهذا كان الجسم المطلق عرفتم اطل قسم منه وهو الغير المتناهي ( قال المحاكات والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ) اقول ليس كذلك ١٦٧ بل امتناع التداخل الذي مر هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا

لاستلزامه كون الكل ليس باحظم من الجزء فظهر منه ان امتناع التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على مافصله الشارح واما كونها جسمانية فليست لهما مدخل في الامتناع المذكور فأملا ( قال المحاكات ) كان الخط والسطح امران يعرضان النهايات ( اقول لا يخفى فساد كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضهما بهما ( قال المحاكات وهذا القياس مصادرة على المطلوب ) اقول وايضا يلزم لمية الشيء نفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قال الاشارة الحديثة فلا بد ان يكون المراد بتناول الاشارة لها اقول تناول الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان الوضع حلة لها ولما لها على مادركه الشارح والوضع بمعنى قول الاشارة الحسية يلزم لمية الشيء نفسه وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول الاشارة وجهه له بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكات ( قال المحاكات وهذا الجواب ليس بنام ولا مطابق للتمت ) اقول مراد الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان تخصيصها بالحركة التي الى الجهة وصولا او قربا منها لا تخصيلا لها

وان توقفت كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطاً ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس يفسرى عندهم بل طبيعي فيختلف فكل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف عملها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نفرة ترتكز فيها الكوكب وتلك النفرة في جانب من الفلك دون جانب فمما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابهها وامل الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونفرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط \* والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فحلها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كالحیوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محال واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبابع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لائم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة وحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لانها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم قوله ( برديات المبل وهو الذي يسمى المتكلمون اعتمادا ) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفلى وهو الثقل وتحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اولاً الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلا في القصور فيحركه فان لم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم فيتحرك بحسبها وسبب

كما ذكره صاحب المحاكات ليعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الاينية حتى يكون مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقه المقام وحقيقه المراد ( قال المحاكات \* اللفظ الثاني \* في الجهات والاجسام بالجهات . الجهات اما بمقدود الجهات الى آخره ) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تبدل هي الفوق وال التحت وبمقدود الجهات الى اجسام

واحدا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقا ومحددها الاجسام المتكررة ولما كان الكلام في مطلق الجهتين اثبت لهما اجساما (قال المحاكات وأشار الشارح في اثناء بيانه) الظاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح في صدر بيان الاعتبار الخاصي لكنه اخذ فيه الاعتبار العامي للتنبيه ❀ ١٦٨ ❀ على ان الاعتبار الخاصي

احتماج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهما مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا يتخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ منه وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة وبطؤ اضافتين لبس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منهما بل الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات الفسائية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان للحركة لانهما كقيمتان تعرض لهما الاضافة وانت خير بان هاتين القويتين اللتين وردا الاعتراض عليهما مستدركتان لاحاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلل والتكاثف كما ان شبر من الجديكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من الماء او في الاندماج والانتفاش كشر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرفة الماء وغلظته

يشتمل على الاعتبار العمي حتى تتميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هي فرض الابعاد الثلاثة على النحو المذكور ولا باعث على حل كلامه على الابراد على ما نقله الامام عن الشفاء حتى يرد عليه الا يرد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضاعفات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح في ان المراد بالمضاع ما يتناول المضاعفات السطحية (قال المحاكات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه مقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لا يتحمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما في غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كناية دى عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشيء ذي الجهة فجهة الشيء طرف امتداد ذلك الشيء واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هي اطراف المثلث وهذا محجل لطيف لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان ممما في نفسه فأمل وبهذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراد بالكرة الجسم التعليمي لا الطبيعي

والسطح ليس طرفا لامتدادها حينئذ بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع المثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لجهة فليأمل (قال المحاكات واما انما طرف الامتداد الخطي فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره في بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التي هي نقطة لان ذلك ليس

سندا على الامام لانه كلام من يف عنده ( قال المحاكات ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير اياهو الخطى ) ممنوع  
والسند ظاهر فمع الغالب هو الامتداد الخطي على ماهو المشهور ( قال المحاكات والام ينقلب اليمين يسارا واليسار  
يمينا بمجرد تبدل الجانب ١٦٩ \* القوى والضعيف في النادر ) اقول مراده بتبدل الجانب القوى ضعيفا

وبالعكس ليس بتبدل نفسه بان صار  
ماهو قوى ضعيفا بل بتبدله بالقياس  
الى الوجه بان صار ما هو في الجانب  
القوى منه بحسب الغالب في الجانب  
الضعيف منه اى صار نسبة اليمين  
اليه النسبة التي كانت للشمال اليه  
وحل الكلام على انه فرض الوجه  
في الموضوع الذي هو الآن خلف  
الرأس مع فرض ان الجانب القوى  
صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان  
الفرض الآخر مستدرك اذ يكفي  
الفرض الاول ولا يكتفى بالفرض الثاني  
اذا المدار بان الب لا تادر نعم يمكن فرض  
آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان  
يفرض ما هو القوى بحسب الغالب  
هو الذي الآن هو الضعيف في الغالب  
على ما اشار اليه الشريف قدس سره  
في الحاشية ( قال المحاكات وكأن هذا  
الكلام اعتراض على الشيخ ) اقول  
لو حله على الاعتراض لصار كلاما  
ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء  
كلام الشيخ على التفسير الثاني للفوق  
والتهت فالاولى ان يحمل الكلام على  
التحقيق والتفصيل واقول حيث المراد  
بالولاء هو القرب على ماهو المتبادر الشائع  
في استعمال هذا اللفظ وحيث نقول  
ما يلي رأس كل شخص بهذا المعنى ليس  
الا السماء وما يلي قدم كل متمكن هو  
المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس  
كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز

فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل امان يكون قابلا للشدة والضعف  
اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز  
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له  
من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يذسل  
وبعباره اخرى لولم يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة  
للشدة والضعف لم يجوز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه  
قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقا ل اصل الميل من الطبيعة واما  
استداده وضمفه فيحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا  
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقت المساعدة  
على انه لابد من امر آخر متوسط فلانم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك  
فقول ليس المقصود في هذا الكلام اثبات الميل فان الميل يدهي الوجود  
ومحسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس  
بالميل في الزق الموقوف المسكن تحت الماء وفي الحرك المسكن في الهواء  
ونعلم بالضرورة انه يقتضى صعود الزق وزول الحرك ولهذا عنوان الفصل  
بالتنبيه بل المراد ان بين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل  
وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى  
ذلك وغاية توجيهاه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف  
والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة  
ان العلة لابد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة  
لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اول الميل وهو قار الذات  
قابل للشدة والضعف فتناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف  
وتناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة  
بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله ( وهذا الامر محسوس في الحركة  
الابنية ) الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال  
الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفل ولاقاه اليد في مسافة حركته  
فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك لتأثير مجرد ملاقات الحجر لليد  
اذ لا معنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر  
ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر  
على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة \* ٢٢ \* الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النهر الطبيعي والحاصل ان  
اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النهر الطبيعي وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النهر الطبيعي  
هو التهت وحيث لا يتبدل الجهتين بالنفسير الاول ايضا ( قال المحاكات والالكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا



الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذى الجهة بالنسبة الى الجهة لا تبدل ولا تغير اذا تحركت الى سمت جهتها .  
فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الآخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير .  
ولا تبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا الفرض غير ١٧٠ \* طبيعية فعلم ان النسبة

التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج واحد دائما مع ان حركة قدم هذا الشخص الى سمت هذا النصف من السماء ببعضها هبوط وهي الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان قوله فيما يلينا مستدركا) توضحه ان قيد فيما يلينا في المشبه به هو المقصود بالافادة لان القيد في الكلام المشتل عليه هو المقصود بالكلام على ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات في المشبه به من حيث انه مشبه به هو هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا اى تشبيه اليمين والشمال لا فيما يلينا باليمين والشمال فيما يلينا (قال المحاكات فلو لان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع) اقول لا يذهب عليك ان بمجرد كون بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت التمايز بين الجهتين بالطبع ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى هي ان المتوجه الى احديهما هاربة عن الاخرى او ان المتوجه الى احديهما لم يتوجه الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل مفعن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين

الحرفان المؤثر والكسري ليس بسطح الحرف ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل الى ذلك اشار بقوله وبحس الممانع واما في حال عدم الحركة فكما يجد الانسان في الزق النفوخ والحرف المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الممانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله وان يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله وبحس الممانع وتقدير الكلام حينئذ ان الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يغوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتضى الحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) لميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحرف عند هبوطه الى آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه بمنع ان تحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجهها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المثلوات يستلزم تنافي العلل فيثبت بمنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وانه محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسمه

متمايزان غاية التمايز (قال المحاكات يكون الاخر غاية البعد عنه) اقول اى غاية البعد الموجود لانه لا يتصور ولا يتوهم ما هو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره الحول ممكنا (قال المحاكات المحاضرة

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا مشربا به جعل التشابه في كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا  
اي لكل واحد منهما على ما فعله الشارح وسبب تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا  
لا يلائم ما ذكره اولاي ﴿ ١٧١ ﴾ ملاء لا اختلاف فيه اصلا لانه طاهر في جعله سفة للملاء فقط والعذر

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء  
يعرف بالمقايضة مشتركة بين كلام  
الشارح وكلامه ( قال المحاكات فلا  
يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا  
بل باحدهما لامن حيث انه واحد )  
اقول لا يذهب عليك ان بمجرد ابطال  
تحديد الجهتين بجسمين احدهما  
محيط بالآخر لا يلزم ان يكون تحدد  
الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه  
واحد ما لم يثبت عدم تحدد هما  
بالتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون  
تحديد الجهتين بجسمين يكون احدهما  
محيط بالآخر بل اما بجسم واحد  
لا من حيث انه واحد واما بجسمين  
متباينين ( قال المحاكات لا نقول  
قد عرفت ان جهة الفوق والنحت  
متقابلتان الخ ) تحرير الجواب  
عند هذا الاصل اما من النظر  
في التوجيه الاول فبان نختار الشق  
الاول ونقول سواء كانت الابعاد  
المروضة يحتاج الى محدد او لا  
يحتاج لا بد ان ينتهي الممتد من  
احديهما الى الاخرى بحيث لا يتجاوز  
عنها وفي صورة التباين لاشك ان  
الممتد من احديهما يتجاوز عن  
الاخرى وفيه بحث لانه ان اريد  
انه لا بد ان يكون كل بعد فرض  
من احديهما متبعا الى الاخرى  
بحيث لا يتصور ولا يتوهم التجاوز  
عنها فذلك مما لم يثبت فيما مر بل

فالم نصر طبيعته مفهورة بالقياس الى القاسر لم يحرك بالقسر واذا صارت  
مفهورة حدث فيه ميل ففسرى فانعدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم  
الى جهة القسرى ثم يأخذ الميل القسرى في التساقص والضعف بحسب  
معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى  
ان يعادل الطبيعة الميل القسرى وحيث انعدم الميل القسرى فهناك يسكن  
الجسم زمانا لوجوب تخال لسكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة  
ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي  
فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة  
والميل القسرى آتية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطع فقول سيثبت  
هذا ببرهان في النمط السادس قيل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث  
فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف فبقي نوع منه ووجد نوع آخر اضعف  
الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فعل هذه الانواع صادرة  
عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي  
ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض لانه قد تطلق على المعد  
التام انه فاعل فلما كان لقاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر  
احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية في الطبيعة فذلك طاهر وشبه التقاوم  
المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة  
العرضية في الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة  
وبرودة الى آخره وتأتيها انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره  
قوله ( كما يقال لولا اجتماع الميول ) اجمع من جوز اجتماع ميولين مختلفين  
في جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمي احديهما  
قوى والاخر ضعف كان صعود الحجر الذي رماه القوى اسرع من صعود  
الآخر فلما انعدم الميل الطبيعي يحدوث الميل القسرى فلا معاوقة للميل القسرى  
في الحجرين فلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاق هو مبدأ الميل  
الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبر بالحركة  
القسرية اقل من الصغبر لان مبدأ الميل هناك اكثر لان الميل اكثر وابطال المعاق  
الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف  
الحجر الاخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي جبل بقوتين متساويتين فلا شك  
ان ذلك الجبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميولين

لم يكن مطابقا للواقع على ما مر من الاشارة اليه اذ البعد الممتد من المركز يتوهم تجاوزا عن المحيط اللهم  
الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ  
محطة الانزاع كما يمكن في الملاء بل فرض البعد فيما وراء الفلك كفرضه في المجردات وحيث يثبت يقول من قال

بان محمد ذ الجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامكان فرض تجاوز البعد المتعدد من احد بهما عن  
ال اخرى فرضا مطا بقابل عنده ليس هذا الا مثل فرض البعد فيساوراء الفلك ويمكن ان يقابل يكفى  
في الجواب كون احد بهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام \* ١٧٢ \* على كون كل واحد

منهما غاية البعد عن الاخرى اذ حيث  
نقول ليس شئ من المتباينين بغاية  
البعد عن الاخرى لامع انه لا بد ان يكون  
احد بهما هو هي التخت غاية البعد عن  
الاخرى وهي المحيط واما عن النظر  
في التوجيه الثاني فبان فنحن الاول ايضا  
ونقول على هذا الاصل يكون التخت  
جميع الابعاد من الفرق ثم اقول لو ثبت  
ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة  
من احد بهما ينتهى الى الاخرى ثبت  
كون احد بهما محيطا بالاخرى لان  
ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة  
فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى  
( قال المحاكات فان تحدد جميع ابعاده  
بالجسم الآخر كان محيطا ) اقول صحة  
الكلام واستقامته يقتضى ان يكون المعنى  
كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن  
الملائم لما بعده حيث قال الجسم واحد  
محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى  
كالجسم الآخر محيطا بالاول وهذا  
فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو  
المحيط وبما ذكرنا ظهر ان قوله بالجسم  
واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية  
توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب  
المركز والجسم الذي فرضه اولاهو الذي  
يتحدد المركز به بان يكون المركز في تحت  
اوجوفه وبالجسم الآخر يتحدد به  
الفوق وهو المراد بجهة البعد وحيث  
ينطبق الجميع لكن لا يخفى ما فيه من مخالفة  
سابقه ولا حقه اذ جهة القرب فيها

المساويين فيه لما تعاد لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا اجتماع الميادين  
بل لا تنفصاء الميادين فان كل واحدة من التوتين لو انفردت احدثت  
في الحبل ميلا واذا اجتمعنا اتنى الميلان فلا يترك الحبل اصلا  
قوله ( فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل )  
لا ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان  
لان الميل الى الحيز الطبيعي طائفة وطالب الحاصل محال والثاني كذلك  
والا لمكان المطاوب بالطبع مهور وباعنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سمعناه  
قال الحيز انما يكون في موضعه الطبيعي او كان مركزه له منطبقا على مركز  
العالم وهذا هو جواب الشارح وجعله الكلام ههنا ان الممكن الطبيعي للارض  
ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء  
والهواء بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم ومركز الثقل مالو حل  
الثقل عليه لم ترح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض  
المنفصل عنه يمر في داخل الماء والهواء بهذا الحيثية - حتى يكون مكانه جزء  
مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا قوله ( وكلما كانت الحركة بالليل القسرية )  
قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميادين المختلفين في الجسم  
الواحد لان البطو في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامع  
لا محالة لكن المراد بمبدأ الميل الطبيعي على ما قرر الشارح قوله ( يريد بيان  
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يتخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض  
في بيان البرهان اثباتا لربعة البحث الاول على حركة فلها ثمانية اشياء زمان  
ومسافة وحد من السرعة والبطو وكل حركتين متفتتين في واحد من هذه  
الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب  
اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني  
سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد  
من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع  
اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا  
اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يعرض  
للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا  
في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فالما ان يكونا متفتتين في السرعة  
والبطو مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتتين في المسافة مختلفتين في الباقيين  
او تكونا متفتتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطو واختلفتا

هي الفوق والبعد هي التخت ( قال المحاكات فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب ) لا يخفى عليك \* في \*  
انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما ثبت كون المحدد للجهتين جسم واحد محيطا بجهة التخت وليس  
في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كروية بته يسلطه على ما سيجي فتأمل ولما الله

لم يثبت بما ذكر كرويته فلانه يجوز ان يكون يضيأ بل مضلعا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التعت غاية البعد  
عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد  
واحد من الاجزاء ﴿ ١٧٣ ﴾ فذلك لا يتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء الاخر

من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع  
من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور  
ابعد من المجموع غيره فذلك يتصور  
في غيرها من الاشكال اذ لا نقطة  
المفروضة فيها التي يتساوى كل خطين  
خارجين من الى المحيط تمتد الى نقطتين  
متقابلتين من المحيط بل المتصلين على  
الاستقامة وهي غاية البعد عن المجموع  
واقول الذي يدفع هذا الاشكال ان يقال  
لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة  
من كل جانب من تحت الى جهة الفوق  
الذي هو المحيط والحركات الطبيعية  
اتما كانت في مسافات هي اقرب  
الطرق الى المحيط الذي هو مطلوب  
تلك الاجسام فلو كان المحدد مضاعفا  
مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى  
النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور  
الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء  
البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات  
الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب  
من تحت (قال المحاككات لانه  
اراد اثبات محدد الجهات على تقدير  
تناهي الابعاد الخ) قال  
قدس سره لا يقال قد سبق  
ان تنهى الابعاد من مبادي اثبات  
المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم  
يكن لها اطراف وحدود لم يكن ثمة  
محدد في الكلامين تناف لانقول  
لامتافاة لجواز ان يكون لاثبات المحدد  
دليل يتوقف على التناهي والاخر

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللأخرى مسافة  
قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان  
الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها  
اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اختلفا في المسافة واختلفا  
في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة  
اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان  
بازاء السرعة وطوله بآراء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة  
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اينة احد المقدارين  
التجانسين من الآخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان  
ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية  
وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان  
القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة  
الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقا في الزمان  
واختلفا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة  
قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول  
قطعا وكمية الحركة لمختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة  
البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول  
المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء  
البطوء وقوله المتحرك في الاقسام اثنثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا  
وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين  
\* البحث الثاني ان الحركة لا تنقض الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب  
السرعة والبطوء لانها لا ينك من السرعة والبطوء فهي مفردة عن السرعة  
والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي  
للزمان هو الحركة مع حدد من السرعة والبطوء وفيه نظرم من وجهين  
اما اول فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء  
يفرض فهو لا يتخلو عن احد التقيضين اى تقيضين كافيه ومفردا عنهما غير  
موجود بل كل شيء يفرض فله لازم لا يكون وحده موجود بدون اللازم  
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم  
دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهي لاننا في استلزام وجود المحدد للتناهي بحسب نفس الامر كما يستفاد  
من عبارته في تقرير المبدئية فاعلم اقول فيه تأمل اما في السؤال فلان ما سبق من ان تنهى الابعاد من مبادي اثبات  
المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

موقوف على تناهي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادئ البعيدة لهذه المسئلة واماما ذكره من ان اثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللانهاي فحاصله ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلانما قلنا قائل واماما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تناهي \* ١٧٤ \* الابعاد فتوجيه ما ذكر سابقا

فلا نسلم انها غير موجودة واماما هذه بشرط لا شيء فليس انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطء دخل في اقتضاء الزمان ويمكن التفتي عن النظر بان يقال ليس المطلوب ان السرعة والبطء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سرعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان \* البحث الثالث اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخييل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها وامان كانت طبيعة او قسرية فاختلف الحركات سرعة وبطئا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقدر في الخط الرابع ان الطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها يتنافى فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعورا لا ان تحريكها بطريق الانجذاب بالاختيار ضرورة ان الحبر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاءها فانما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاقف لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاءهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لاني زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطء فلا حركة ولما كان المعاقف قسمين اما داخليا وخارجيا والمعاقف الداخلي يتمتع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاقف الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاقف الخارجي ويستدل على المعاقف الداخلي باختلاف الحركة القسرية \* البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الاسريعة او بطيئة ولا توجد سرعة وبطيئة الانجذاب للمعاوقة ولما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

من انه من مبادئ اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشيخ لما ذكر تناهي الابعاد بانه من مبادئ اثبات المحدد فاذا كان الاثبات المذكور ههنا لا يتوقف عليه فلم يمكن من المبادئ التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله لورود هذا الامر بالتأمل (قال المحاكمات والدليل على استحالة التحديد بهم مشتركا صاروا قسما واحدا) يريد توجيهه لشرح بانه ليس مبنيا على جعل التشابه صفة للخلاء والملاء معا بل على انه نظر الى اشتراك الدليلين فجعلهما قسما واحدا بحسب المال والظاهر رجل التشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفة لكل واحد منهما حتى لا يفوته التعريض لمحدد الخلاء وهو لتبادر من عبارة الشارحين ايضا (قال المحاكمات الان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل اولم يكن الاجهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه الى آخره) اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ شارة الى مقدمة من دليل آخر وهما انهما مختلفان فكيف يوجد في التشابه وفيه تكلف والحق انه اولم يذكر حديث المخالفة ومما يبرز الجهتين لم يثبت عدم تحدها في التشابه اذ لا حدان يقول تعين وضعها في التشابه ليس

يمكن بان يكون بعض حدود جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مر جمع بل كل حد يفرض \* الحركة \* فيه فهو جهة واما اذا قبل لابد من جهتين مختلفتين فلا يمكن تعيينهما في التشابه لئتم الكلام اذ حينئذ معنى كلام الشيخ انه ليس حد من حدود التشابه اولى بان يجعل جهة تخيلا لجهة اخرى بان كانت فوقها والاخرى تحتي

من خبره بان كان ذلك المفروقاً وهذا نحننا وحيث ينبغي توجبه كلام الشارح ليوافق هذا وحيث ظهر انه لا بد ان يجعل القسم تحدد الجهتين بما كما فعله الشارح (قال المحاكات لكن هذا انما ينم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث ﴿ ١٧٥ ﴾ على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك

بان يقال الجهتين المعيتين بالطبع لا يكون الاثنتين ولو كان تحددهما في الخلاء والملاء المتشابه لكانتا غير متاهيتين لان كل اثنين فرضناهما من الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عدد الاثنتين المفروضين غير متناه فيلزم عدم تناسلهما الجهتين المعيتين مع انهما اثنتان بحسب الفرض (قال الشارح فلا يمكن ان يتحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون التحدد بحسبين متباينين والشارح لم يتعرض لهما هناك وذكرهما ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الحيثية ان يتحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حيث ان يكون داخلها والام بحدود الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد الا جهة القرب الذي يليه ولا يتحدد بالبعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال انه غير محدود اذا لو كان البعد عنه محدودا

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكاثر اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولاه فلا يعكس تلك النسبة واما ثانيا فلا ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة جرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف المسافة القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن محددًا لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدرك في البيان بل يكفي ان يقال تحديد احدي الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه



الاول ان ما ذكرته في نفي التحديد للبعد اليدا خل بكفي في نفي التحديد للبعد مطلقا فليتأمل ( قال المحاكات وهو  
 آيسين جهة القرب المذكور في كلام الشيخ بقوله وهو ما يليه ) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك  
 وقع في تقريره المخلص ( قال المحاكات الضوابط فيه ان يقول ) اقول ﴿ ١٧٦ ﴾ كثيرا ما يستعمل ليس

الى المعاوقة لكثرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاول  
 النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحيث لا بد من القدر في احدى مقدمتي  
 الدليل وكان في المقدمة الثانية قادحا قوله ( اذا ثبت ذلك فلنفرض  
 بعد تقديم الابحاث ) سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يعنى المعاوقة  
 الخارجيه وهى الملاء والداخلية وهى الميل وطريقا يخص الميل اما  
 الطريق العام فهو اننا نفرض جسما عديم المعاقبة يتحرك في مسافة  
 فاما ان يكون حركته لاني زمان وهو محال او يكون حركته في زمان  
 فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته  
 في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاقبة يكون ابطأ من الحركة  
 لاعم المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة  
 واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان  
 بازاء البطؤ ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما آخر ثالثه معاوقة  
 اقل من الاول على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير  
 المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع  
 تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء  
 كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان  
 الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة  
 مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة  
 مثلا لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة  
 نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير  
 المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع اله ثنى كالحركة لاعم العا ثنى هذا خلف  
 وقوله الان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك  
 الخلف اى يلزم الخلف الان يفرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة  
 كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم خلف  
 فهذا البرهان لواقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات يتحرك  
 في مسافة واحدة بقوة واحدة فسريرة ولواقيم على اثبات الملاء فرضت  
 اجسام متعددة في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة  
 خلاه وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات  
 لكان كذلك ايضا واهتزضوا بانه ليس يلزم من كون المعاقبتين هلى

كل لسلب الكلى فيحمل قول الشارح  
 كل واحد منهما على انه قيد لثني لا لثني  
 فيكون سلبا كليالكن لم يندفع اليراد  
 ( قال المحاكات واما ان المحدد يجب ان  
 يحدد الجهتين معا الى اخره ) اقول المحدد  
 يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من  
 ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا  
 بان يحدد كل واحد واحد او المجموع  
 يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمال  
 آخر لم يتعرض له في السدائل وهو ان  
 يكون المحدد جسما نحدد مجموعهما  
 مجموع الجهتين لان يحدد كل واحد  
 واحدا على سبيل التوزيع وانت خبير بان  
 ما ذكر في صورة التوزيع يجري ههنا  
 فتأمل ( قال المحاكات فالسؤال لا يرد  
 على الشيخ آه ) اقول فيه بحث لان  
 السؤال الثاني لم يندفع من كلام الشيخ  
 من جهة الاكتفاء يذكرا لجهة كيف  
 والسائل يعرض لهما رابعا ولم يرد  
 في الجواب على امادة الدعوى كذا  
 السؤال الاول يمكن اجراؤه على  
 تقدير الشيخ بان يكون نقضا بخلاصة  
 الدليل وذلك بان يقال ما ذكرتم  
 في الجهة من الجسمين المفروضين  
 يجري في البعد الذى بين المحدد وجهة  
 التعت او ذلك لانه وان كان المركز  
 غاية البعد عن المحيط لكنه ليس  
 فيه المحيط غاية البعد من المركز بل  
 بتصور ما هو ابعد منه بل بتصور ما  
 هو اقرب منه ايضا على ما ذكره

الشارح لما ذكرته في سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول في سبب تخصيص الجهة ﴿ نسبة ﴾  
 الواقعة في الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد في البيان فظاهره انه اراد يلزم الاستدراك  
 اذ الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه انه هذه اشارة الى دليل آخر وزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

بين الابعاد كما ان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليأمل (قال المحاكيات اذا المطلوب هو ان مخددة الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث من شأنها الحركة) اقول جعل الشارح الحثية كون تلك الاجسام ذوات جهات ﴿ ١٧٧ ﴾ وحينئذ تقدم المحدد من حيث كونه محدد على تلك اجسام

من تلك الحثية ظاهر لاحاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على مامر وجعل صاحب المحاكيات تارة كونها متحركة كما وقع في السؤال وعبارة الشرح حيث قال لانه لا تصور ان يكون متحركا في جهة الى آخره ناظرة اليه وحالتها كحال المذكور اذ لا شك في تأخر كون الشيء متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها يحث من شأنها الحركة اى استعداد الحركة وحينئذ لا يظهر التقدم ولا يبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحل الحثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات او صلاحية كونها متحركة في عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولا يكون حديث المعية مستدركا واما ما وقع في عبارة صاحب المحاكيات في عبارة السؤال فن قبيل المساحة في الكلام او الاعتماد على ما سيبيته (قال الشارح وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا تصور) اقول لما بين ان هذا الجسم لا يتحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا فان قلت اذا ثبت هذا المطلوب وهو تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوقة قدرا آخر وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الاساعة واحدة وحينئذ يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا لان الحركة لو وجدت لامع السرعة والبطؤ في زمان كانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطؤ هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية انضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقصر مالا مبدءا ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاوق كالحركة لامع المعاوق والثاني باطل ببيان الملازمة انما لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقصر وجسم آخر فيه ميل بتلك القوة القصرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر

يلزم من كونه متحركا حركة ﴿ ٢٣ ﴾ مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لان المطلوب السدنى ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فالالزام من كون المحدد في جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكيات والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان

المسألة من تعيين آخره الى آخره) اقول لا يخفى على من تأمل في عبارة الشرح انه لا ينطبق الا على ما وجهه به ذلك البعض ولا ينطبق على توجيهه صاحب المحاكات والظاهر ان مقصوده توجيه آخر الكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقيد المذكور ان الحركة  $\frac{1}{178}$  المستقيمة قد تكون

من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والشاب في امر ان الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيتين لاجتماع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضع الطبيعي واليه لانها لما تكون عن الجهة الطبيعية واليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين في هذا الموضع وعلى هذا فتحري الدعوى بامتناع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لابد ان يكون محيطا على الاطلاق على ما سيجي في الفصل الآتي ثبت نفي الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لا يتصور له موضع حيثئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفي الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الانبسية وثانيهما ان ليس وراءه حيثئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهي كالحركة في الخلاء اذ لا شك ان الدليل الدال على امتناع الحركة في الخلاء يجري فيه (قال المحاكات فنقول لعل التردد الى آخره) اقول لا تردد في عدم الكفاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحاسوى لا يكون علة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لا يكون

في الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمانه عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لاعمه فلما في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان تبين اول هذه القضية ثم تبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلىن ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف على انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعا وكلما ضعف الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحيثئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

❀ وانما ❀

علة له اصلا ولذا استندا العلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال

لا يكون تقدمه عليه بالعلية البتة (قال المحاكات على ان الصواب حيثئذ الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذات الجهة الى آخره) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلو اورد الاعتراض على ما صدر عن الشيخ

من التردد فيبقى الابرار عليته بان الواقع الجزم بالتقدم لا الجزم بعذمة واقول هذا الكلام انما يرد على الامام والشيخ لو ازيدا بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها من حيث انها ذوات جهة بالفعل على ما يترأى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو اريد بالحقيقة

حيث كونها صالحة لان يكون ذات جهة ملائمة للمهم من صاحب المحاكمات حيث فسرهما بصلاحيته الحركة لم يتوجه ذلك فليتلأمل (قال الشارح وذكر الفاضل الشارح ان الابق بما ذكره في النمط السادس الى آخره) اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على عدم تقدم الجهة على ذات الجسم ذي الجهة لان المقارنة انما هي بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوى لا يثبت بين الوصف المذكور كيف وهو مما خرج عن موصوفه بالضرورة فبتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل الشارح اكنى بتحرير الدعوى عن الرد على الامام صريحا هذا لا يقال لا حاجة في بيان ان الحساوي ليس صالحة للمعوى الى اخذ الامكان لان وجود المحوى اذا كان متأخرا عن وجود الحساوي كان عدم الخلاء الملازم له متأخرا عنه في مرتبة وجود الحساوي تحقق الخلاء لانا نقول في مرتبة وجود العلة ليس وجود المعلول ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا لاجدهما وان تحقق ههنا عدم الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه عدم كيف ولو تحقق عدم في المرتبة لزم مدخلية عدم في الوجود بل ليس فيها الا الامكان الصريح فان قلت فيلزم امكان عدم الخلاء على اي

وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحذاه في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته في زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدها نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة قوله (واما المحال بسبب الزمان هو وقوع الحركة في الان فنذكر من بعد) فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر وههنا يقول سنذكره من بعد وينتهي تخالفا فنقول قوله سنذكره اشارة الى التذكير الا في الذي هو تذكرة ما مر في النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة قوله (واعترض الفاضل الشارح) منع الامام اولا الملازمة بقائلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلامبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لاهمه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل وقد اعترض بعد ذلك بمنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كذا يضاف لتي اثره بنسبة الميل القوي وهو ممنوع لجوز ان ينهي في مراتب الضعف الى حيث لا يتقبله اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا سالت وتثرت اثر في ثقل الحجر ولا تأثير اصلا للقطرة من الماء في الثقرة وكذلك من مس الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في اكسر لا يقال القوة الحافظة في الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصه كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصه كل جزء

حال لمقارنته لوجود المحوى الذي هو متأخر عن علته الذي هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود الحساوي في مرتبة عليا الحساوي لا مقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوى امكان الآخر الذي هو عدم الخلاء فليتلأمل (قال المحاكمات غاية ما في السبب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

هكذا اشارة الى انه يمكن منعه ايضا اذ يمكن تحقيق عدّام الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء انصف بتكونه ذاجهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك في تحقيق عدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيء بيانه في النمط السادس \* ١٨٠ \* ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم

ذى المكان بما فيه ذلك السطح الباطن) اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلان الزهرة بالنسبة الى فلان القمر (قال المحكات) واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذى المكان فتعريف الشئ بنفسه اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفي والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه لا يمكن الاكتساب واخذ في التعريف مبنى على تضرره بهذا الوجه وعلى التقديرين يدفع ايراد تعريف الشئ بنفسه ولعل صاحب المحكات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحكات) واقول التشكيك ليس في ان المحدد شئ واحد او اثنين الخ اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذى ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محيطا لم يزد تعدد المحدد لان تحدّد جهة موضعه لا بد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريب لجهة المحيط ومحدد بعيد لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحيط لا بد ان يكون المحيط ايضا داخل في التّحديد اشارة الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثاني وجود يحدد بالاول الى آخره (قال

من اجزاء الجسم من تلك لقوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم في الصغر الى حد لا ينفى حصّة من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحّة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة او لا ومحالها هو الجسم المفروض وهى منقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجوع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية والحركات الفلكية واما قوله وبارز منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ولليل المعائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا لزاله عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم حوازل والشرط فيلزم حوازل السكور على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المتقسمة بانام محلها والمفروض تجريده القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والام يمكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القمرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما يبنى على نسبة الميلين لانه غير نام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات السلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيّلات كما مر قوله (وهى وتنبه) فقرر الوهم انا لانتم ارايتم الشكل والموضع والموضع الجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية انفاقية فانه كما جاز ان يكون جزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبيعتها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

المحالات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره اقول كلام الجيب حيث هو او الشكل جعل احد شق التّحديد بالحد بكل واحد من المحيط والمحيط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شق التشكيك ان المحدد هو المحيط والاخر هو المحيط على ما فسر به صاحب المحكات وليس مراده ان كل واحد

من المحيط والمحاط علية مستقلة لعدم جهات الحركات المستقيمة بل أن المحاط يحاذي الجهات الحركات والمحيط  
 محدد لجهة المحاط فيعدد العلل ههنا بان يكون احديهما قريبة والاخرى بعيدة على ما مر آتفا في توجيه الشرح  
 وعند هذا اندفع ما اورده عليه ❦ ١٨١ ❦ صاحب المحاكات ( قال المحاكات فان قلت الشيخ لم يشك في ان

او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل  
 عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار  
 اولي به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل  
 جسم كذلك لان كلام السائل ينظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب  
 واما قوله فانقصه على الوضع لان الموضوع يختلف باختلاف الاجسام ففيه  
 نظر لانه ان اراد الموضوع المعين فالشكل والوضع المعين يختلفان ايضا  
 باختلاف الاجسام وليس بالزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضوع  
 المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين  
 كذلك بل ذكر اوضح ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعي  
 او ارادى بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب  
 الى المسببات ان كان دائمة او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية  
 سميت اتفاقية قوله ( احوال الجسم ) حال الجسم اما ان يكون له  
 بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن  
 ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الفير  
 متمتع التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع  
 اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن  
 ان يزولهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة  
 ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم  
 ميل وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضوع  
 فلانه غير واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه  
 لا واجب والامتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول  
 الاشارة اوجزه المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب  
 وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته  
 بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يتمتع حركته ويزول  
 وضعه بحسب حركة غيره قوله ( حصول كليات الاجسام  
 في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول ) المراد بالاصول  
 العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن  
 انتقالها بالنظر الى طبيعتها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فتقول  
 انتقال الكليات متمتع بحسب الغير لا يمتنع اصلا واما انتقال الجزئيات

محدد لجهة الى آخره) اقول يمكن ان  
 يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ  
 شكك في وجود القسم الثاني على ما  
 يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك  
 فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد  
 هل هو واحد او متعدد واما ما تبين ان  
 المحدد الاول هو القسم الاول فجزم به  
 على ما ذكره العلامة في شرح القانون  
 من ان من اعادة الشيخ ان يصدر  
 مختاراته بلفظ كان او يشبهه او ما  
 اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل  
 التعريض لا على سبيل التصريح  
 اذ حيث بذى بيانه بمثل ما ذكره  
 الشارح وهو في عرضة عنه كفاية  
 ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه  
 الى آخره انه شكك في وجود القسم  
 الثاني في انه هل يمكن ان يكون  
 المحدد هو المحاط لا المحيط على  
 الاطلاق وان كان الحق ان المحدد  
 الاول لا يكون المحيط على الاطلاق  
 وفيه تكلف ( قال المحاكات فقد عرض  
 بان الحق ان المحدد الاول هو  
 القسم الاول ) اقول لا يذهب عليك  
 ان مانقلا آتفا اقوى في التعريض  
 ( قال المحاكات وفيه نظر لان الكلام  
 في تحديد الجهة لا في تحديد الموضوع )  
 اقول لا وقع بمثل هذا الايراد يمكن  
 ان يقال المراد بمحدد الموضوع محدد  
 جهة الموضوع بناء على ان محدد جهة  
 الموضوع له دخل في تحديد الموضوع

في الجملة ولونوقش تقدم مضاهيا اي جهة الموضوع ( قال المحاكات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ ) لا يعبد ان يقال لم يرد  
 الامام بقوله انما لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد  
 عنه بما فهمه صاحب المحاكات واعتراض عليه بل ان انعلم ان الجهتين يحدد بالحيط وحده وان نسبة وجود المحيط



وَعَدَمَهُ إِلَيْهِمَا عَلَى السَّوَاءِ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ دَخْلٌ وَتَأْثِيرٌ فِي تَحْدُدِهِمَا وَلِهَذَا لَمْ يَنْقُلِ الشَّارِحُ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةَ مِنْهُ بَلْ أَوْرَدَ حَاصِلَهَا وَالْمُرَادُ مِنْهَا وَجَيْتُذُ تَوْجِهَةِ السُّؤَالِ الَّذِي أَوْرَدَهُ بِقَوْلِهِ وَلِقَائِلْ أَنْ يَقُولَ إِذَا حَاصِلُهُ أَنْ هَهُنَا مَرَيْنِ يَصْلِحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِأَنْ يَكُونَ عِلَّةً كَافِيَةً أَيْ مُسْتَقِلَّةً لِلْعَمَلِ الْمَفْرُوضِ وَالْحُكْمُ بِأَنَّهَا ﴿ ١٨٢ ﴾ هِيَ الْمَحْبُطُودُونَ الْحَاطُّ

أَنَّمَا يَسْتَقِيمُ إِذَا تَحَقَّقَ هَهُنَا مَا رَجَعَ بِهِ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي وَالْمَرْجِعُ زَعْمُهُ هُوَ التَّحَدُّدُ فِي الْوُجُودِ وَهُوَ بَاطِلٌ (قَالَ الْمُحَاطُّونَ وَمَا نَقَلَهُ الشَّارِحُ مِنْ دُخُولِ الْحَاطِّ فِي التَّحْدِيدِ بِالْعَرَضِ عَلَى مَامَرٍ فَهُوَ نَقْلٌ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَمَعَ ذَلِكَ عَبَّرَ مُسْتَقِيمٌ) أَقُولُ لَيْسَ كَذَلِكَ إِذْ ذَكَرَ الشَّيْخُ بِطَرِيقِ التَّعْرِيفِ أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الْمَحْدَّ الْأَوَّلَ هُوَ الْحَيِّطُ عَلَى الْأُطْلَاقِ وَقَدْ مَرَّ آتِفًا فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْمُحَاطَّاتِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَحْدِّ الْأَوَّلِ هُوَ الْمَحْدُّ بِالذَّاتِ أَيْ الْمَحْدُّ الْحَقِيقِيُّ فَعَنَى كَلَامَ الشَّارِحِ الْمَقُولُ عَنْ الْأَمَامِ أَنَّ الْمَحْدَّ بِالذَّاتِ هُوَ الْحَيِّطُ لِأَنَّهُ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ الْجِهَاتِ بِالذَّاتِ وَأَوْفَرُضُ أَنَّ الْحَاطَّ مَحْدَّدٌ كَانَ دَاخِلًا فِي التَّحْدِيدِ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ وَبِذِكْرِنَا ظَهَرَ أَنَّ مَا نَقَلَهُ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ مَصْرُحًا فِي كَلَامِ الْأَمَامِ لَكِنَّهُ مِمَّا يُلْزَمُ مِنْهُ وَلَعَلَّ وَجْهَ التَّعْرِضِ لَهُ وَأَنْ كَانَ الْكَلَامُ يَتِمُّ بِدُونِهِ أَنَّهُ كَانَ فِي صَدَدِ أَجْرَاءِ الْكَلَامِ عَلَى سَبِيلِ ارْتِخَاءِ الْعِنَانِ وَالْمُشَاشَةِ مَعَ الْحَصْمِ لَتَسْكِينِهِ لِأَنَّهُ أَسْهَلَ لَأَسْكَاتِهِ عَلَى مَا هُوَ الْمَتَعَارِفُ الشَّائِعُ وَأَمَّا وَجْهُ الِاسْتِفَامَةِ فَهُوَ أَنَّ الْمَقْرُوضَ أَنَّ الدَّعْوَى وَأَنْ كَانَ هُوَ كَوْنُ الْحَيِّطِ مَحْدَّدًا وَاحِدًا لَكِنِ الْمَعْنَى عَلَى مَا شَارَ إِلَيْهِ أَنَّ الْحَيِّطَ مَحْدَّدًا بِالذَّاتِ وَالْحَاطَّ لَوْ كَانَ مَحْدَّدًا فَلَيْسَ بِالذَّاتِ بَلْ بِالْعَرَضِ فَيَكُونُ الْحَاطُّ مَحْدَّدًا

فَهُوَ مُمْكِنٌ بَلْ وَاقِعٌ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا حَاصِلٌ وَقِيلَ الْمُرَادُ الْأَصُولُ الْحَكِيمِيَّةُ وَذَلِكَ أَنَّ خُرُوجَ كُلِّ الْعَرَضِ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ إِلَى مَكَانٍ طَبِيعِيٍّ فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لُجْسُهُ مَكَانًا طَبِيعِيًّا وَهُوَ مُحَالٌ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ إِلَى مَكَانٍ قَسَمِيٍّ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ إِذَا قَامَسَ هَذَا قَوْلَهُ (بَرِيدٌ اثْبَاتٌ مِيلٌ مُسْتَدِيرٌ) الْمَطْلُوبُ أَنَّ فِي مَحْدَدِ الْجِهَاتِ مَبْدَأٌ مِيلٌ مُسْتَدِيرٌ لِأَنَّ الرُّضْعَ أَيْسَ بِوَاجِبٍ لَشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ الْمَفْتَرَضَةِ فِيهِ بِطَبِيعِهِ أَمَّا أَوَّلًا فَلَا نَ وَضْعَ أَجْزَائِهِ بِحَسَبِ مُحَاسِنَاتِهِ لِبَعْضِ الْأَجْسَامِ الدَّاخِلَةِ فِيهِ وَهِيَ حَالٌ لَهُ بِالْغَيْرِ وَكَأَنَّ ذِكْرَ الْمَحَاضَةِ مَعَ الرُّضْعِ فِي كَلَامِ الشَّيْخِ إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا الْوَجْهِ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَا نَ بَعْضَ أَجْزَائِهِ لَيْسَ أَوَّلُ بِالرُّضْعِ مِنْ بَعْضٍ لِبَسْطِ أَطْنِهِ فَبَطَرِيقِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَكُونَ وَاجِبًا لَهُ فَيَجُوزُ انْتِقَالُهُ عَنْ ذَلِكَ الرُّضْعِ وَيَكُونُ فِيهِ مَبْدَأٌ مِيلٌ لِمُسْتَقَرٍّ فِي الدَّرْسِ السَّابِقِ لَكِنِ ذَلِكَ الْمِيلُ لَا يَكُونُ إِلَى الِاسْتِفَامَةِ لِامْتِنَاعِ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ عَلَى مَحْدَدِ الْجِهَاتِ بَلْ إِلَى الِاسْتِدَارَةِ فَيَكُونُ فِيهِ مَبْدَأٌ مِيلٌ مُسْتَدِيرٌ ثُمَّ لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ فِي الْمَحْدَدِ مَبْدَأٌ مِيلٌ مُسْتَدِيرٌ عَلِمَ أَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِالِاسْتِدَارَةِ بِالْفِعْلِ لِأَنَّ مَبْدَأَ الْمِيلِ الْمُسْتَدِيرِ يَقْتَضِي الْحَرَكَةَ الْمُسْتَدِيرَةَ فَيَكُونُ الْمَقْتَضَى لِلْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَوْجُودًا وَالْعَائِقُ عَنْهَا مَعْدُومًا لِأَنَّ الْعَائِقَ عَنْهَا أَمَّا عَائِقُ طَبِيعِيٍّ أَوْ خَارِجِيٍّ وَكِلَاهُمَا مَعْدُومَانِ أَمَّا الْعَائِقُ الطَّبِيعِيُّ فَلَا سَمْعَةَ أَنْ يَقْتَضِيَ الطَّبِيعَةَ شَيْءٌ وَمَا عَائِقُهُ أَمَّا الْخَارِجِيَّ فَلَا نَ السَّاكِنِ أَمَّا جَسْمٌ سَاكِنٌ أَوْ مُتَحَرِّكٌ وَالْجَسْمُ السَّاكِنُ لَا يَعْوُقُ إِذْ مَسَّاسَةُ السَّاكِنِ لَا تَمْتَحِرُ غَيْرَ مَمْتَحَنَةٍ وَأَمَّا الْجَسْمُ الْمُتَحَرِّكُ فَلَا نَ حَرَكَتَهُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَدِيرًا وَعَدَمُ مَعْنَاهُ لِلْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ ظَاهِرٌ أَوْ حَرَكَةٌ مُسْتَقِيمَةٌ أَوْ مَرَكَبَةٌ وَأَنَّمَا يَعْوُقُ الْمَحْدَدَ لَوْ كَانَ حَرَكَتُهُ حَرَكَةٌ مُسْتَقِيمَةٌ أَوْ مَرَكَبَةٌ وَهِيَ مُحَالٌ عَلَى الْمَحْدَدِ فَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ الْعَائِقَ عَنْ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَعْدُومٌ وَمَتَى وَجَدَ مَقْتَضَى الْحَرَكَةِ خَالِيًا عَنْ وُجُودِ الْعَائِقِ وَجِبَ الْحَرَكَةُ قُبُثَ الْقَطْعِ يَكُونُ الْمَحْدَدُ مُتَحَرِّكًا بِالِاسْتِدَارَةِ هَكَذَا سَمِعْتُ هَذَا الْمَوْضِعَ وَفِيهِ مِنَ النَّظَرِ مَا لَا يَخْفَى عَلَى أَنَّهُ لَا يُلْزَمُ مِنْ وُجُودِ مَبْدَأِ الْمِيلِ مَعَ عَدَمِ الْعَائِقِ وَوُجُودِ الْحَرَكَةِ لَجَوَازِ تَخَلُّفِهَا عَنْهُ لَعَدَمِ الشَّرْطِ كَعَدَمِ الْحَالَةِ الْمَلَامَةِ قَوْلُهُ (وَالْفَاضِلُ الشَّارِحُ) أَعْلَمُ أَنَّ الْأَمَامَ فَصَلَ هَذَا الْفَصْلَ إِلَى ثَلَاثَةِ ابْحَاثٍ الْأَوَّلُ فِي امْكِانِ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ لِلْمَحْدَدِ وَلِلْخَصِّ كَلَامُهُ فِي بَيَانِهِ أَنَّ بَعْضَ

بِالْفَرْضِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ لِلْفَرْضِ الْمَذْكُورِ آتِفًا (قَالَ الْمُحَاطَّاتُ فَإِنْ أَشَارَ بِهِ إِلَى الدَّلِيلِ لَمْ يَتَوَجَّهْ) أَجْزَائِهِ ﴿

السُّؤَالُ) أَقُولُ جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْمَقْدَمَةِ الْأَوَّلِ مِنَ الدَّلِيلِ وَهِيَ كَفَايَةُ الْحَيِّطِ فِي التَّحْدِيدِ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ الْحَاطِّ فَاعْتَبَرْتُ أَنَّ هَذِهِ الْإِكْفَايَةَ عَلَى التَّعْدِيرِ بِنِ تَحْقِيقِ سِوَاهُ كَانَ الْحَيِّطُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْحَاطِّ أَوْ لَا فَلَا مَعْنَى لِقَوْلِهِ هَذَا أَنَّمَا يَسْتَقِيمُ

لو كان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده في ذلك كافيا لم يكن لغيره تأثير في ذلك ورجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير وجوده الا اذا ثبت ان المحاط ١٨٣ متقدم على المحاط، وذلك لانه اذا اجتمع عال يصلح كل منهما

للعلية كان كل منهما كافيا في العلية على تقدير عدم الآخر فكفاية احدهما على تقدير عدم الاخرى لا يدل على ان ليس للآخر تأثير في الواقع عند وجودها لان هذه الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية المذكورة انما يدل على صلاحية كل منهما للتأثير ولا بد لاثبات كونها مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر مثل تقدمها على الاخرى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحاكات بقوله وهو ظاهر الفساد هو ما ذكره الامام بعينه هذا توجيهه لكلام الامام على ما فهمته منه فتأمل (قال المحاكات لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح) اقول ههنا نظر لانه على تقدير ان يكون المحيط علة لذات المحوى لا يلزم امكان الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة لتحدد مكانه يلزم بيانه ان امكان الخلاء انما يلزم من ان يكون بين عدم الخلاء ووجود المحوى تلازم فاذا كان مكان احدهما وهو وجود المحوى يمكننا في مرتبة الحواوي الذي فرض كونه علة كان الآخر وهو عدم الخلاء ايضا يمكننا فيها وانت تعلم ان وجود المحوى في خارج الحواوي لا يستلزم عدم الخلاء فوجوده مطلقا وهو الذي يستفاد

اجزائه المفروضة بمحاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتساها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز لا لتعطل على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لاستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لا تافرض الكلام في وضعه مع ما يتبع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه امان ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والدني محال لان ما فيه ميل مستقيم يتمتع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فتقول ما فيه ميل مستقيم يتمتع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ملا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قررره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محرركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجبت الحركة ولا يستتراب في انه لا يدل الاعلى عدم العائق الطبيعي فلا يتم الابطا ذكره الشارح واعتراض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشروط وارتفاع جميع الموانع فان اراد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اراد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم

من الحواوي على تقدير كونه علة لذات المحوى لا يستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الحواوي متحد المكان به يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لتحقيقه في صورة عدم الحواوي والمحوى معا والجواب ان عدم الخلاء داخل الحواوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا يتصور

تحققه بدون الحاوي واقول فيه بحث لان عدم الخلاء بعد التقييد المذكور صار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب الذاتي وسيجئ تفصيل الكلام في النقط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكات وايضا الجهات المعنية هي جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظرا اما اولا فلانه يمكن حل كلام ١٨٤ \* الامام على عدم الشك في هذا

الشك كما في الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفي التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائي الا انه لم يذكر المقدمة الاشائية التي هي عين المقدم فكأنه قال لكنسه ليس محمدا لسائر الاجسام بالبيان الذي ذكره صاحب المحاكات واما ان كلمة ان تدل على الشك فمما لا يسمع في هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد فيه مبنى على التردد في ان الجهة التي كانت معتبرة ههنا هي ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثاني كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة فتأمل لا يقال في الجواب عنه كما تخصص الجهات بالجهات المعنية فتخصص الاجسام بالاجسام التي لها جهات معتبرة وهي الاجسام المقابلة للحركة المستقيمة لاننا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم في رتبة الابداع على جميع ما سواه لاصلي الاجسام المنصيرية فقط (قال المحاكات هذا بيانه من قبلنا) اقول قد علمت ما على هذا البيان وهو

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي زم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في انعام السؤل الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو ارد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واوردا اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعترضه على قوله الاجزاء المتشابهة في الماهية صح على كل منها ما يصح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطاً لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقدمر مثل ذلك في النقط الاول والذي يحل بالاصول المذكورة اعترضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون منحرفا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الاعلى ميل طائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان الما ادا بالامكان الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسري وحينئذ يطرده الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلافه لانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا بقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات في ثلاثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

ان غاية البعد بالمعنى المتبرهنا بتحقق في غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا \* القسرية

وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه يجوز ان يتركب الحديد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع في سمت واحد وبمجاذاتها بالنسبة

الى الاجتسام الداخلة واختصة ويمكن ان يجاب بان الاشتغال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتغال السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على هذا الكحول على نحو ١٨٥ \* لا يلزم الاجزاء بالفعل في المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء في المحدد

من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك الاجزاء التي بلى المقعر لا تدخل لها في تحديد السطح وايضا هذا الاحتمال يدفع بما اخذ في دلائل الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب الى المركز وبهذه هاهنا فكانت ذوات جهة فليأمل (قال المحاكات وهذا ان السؤالان واردان على دليل الاستدارة) قول ههنا من يد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدارة الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء بالفعل فحينئذ ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل حتى يقتضي تحديد الجهات لانها ولو كفى الوجود الفرضي في كونها ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات جهة ولا فرق بين الصور بين الابان الجهات مختلفة في صورة عدم الاستدارة متشابهة فيها (قال المحاكات فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار الى طبائع العناصر والثمار وفواها على ما اشار اليه آنفا حيث قال يجب استخدام طبائع تلك الاجسام والقوى التي فيها واما اجسامها فاعلة قابلية للحركة لافاعلية (قال المحاكات الا ان القاسر لماشابه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ) اقول وبهذا التوجيه يدفع انظار

القسرية لا تقتضي الاملا طبعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متشابهة فان فيه مبدأ ميل غير متشابهة ولا يلزم منه تحرك بحركات غير متشابهة بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض الامر عائد الى حركته ولتقابل ان يقول لجواز هذا فليجزان بتحريك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا تحرك اصلا لا امر عائد الى موجوده ومشوقه قوله (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند التحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس تبدل نسبته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او في المنطقة وهذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله (وهي في الاجسام المنقضية للبول ظاهرة) نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فاما لما تنبأ الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة في بعضها ميل الى حصول وضع وهو لازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فيجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبائع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشراك الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب او في مكان طبيعي للكائن فان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة وتفر بها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالتوقع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب ان المجاورة للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال والامام

ثلاثة عن كلام الشرح ٢٤٠ \* احدها ما ذكره المحاكات بقوله فان قلت وثانيهما انه لا حاجة الى التقييد الاول للاعتراض عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبائع والكميات في الحركة كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفعل بل الخادم هو المباشر

للفعل وثالثها دفع التدافع بين الكلامين حيث احترز بقيد ما يكون فيه عن القاسم وهذا يقتضي ان يكون القاسم مبدءاً وفاضلاً حتى لم يخرج بالقيد الاول ويقيد بالذات عن طبيعة المقسور وهو يقتضي ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقيد المبدء او حاصله ان القاسم وان لم يكن فاضلاً حقيقة وعلى تقدير ان يكون ﴿ ١٨٦ ﴾ فاضلاً حقيقة

لا يكون فاضلاً اول حقيقة لكن لما توهم انه فاضل والله فاضل اول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكات وان كان مبدءاً للحركة بالذات اى لا بحسب القاسم) اقول قسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقسور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدءاً الحركة العرضية حتى يحتاج الى القيد الاخير اى لا بالعرض ولا يخفى ما فيه من الكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احرازاً عن مبدءاً الحركة القسرية والعرضية معاً (قال المحاكات ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة) اقول الشارح المحقق وان جعل المقسم مبدءاً الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليه قيوداً للحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدءاً الحركة ولهذا جعل القيود التي يختلف بها الاقسام قيوداً للحركة حيث جعل بالارادة ومنضمنة بالتحريك صفة للمبدء وهذا هو الذي يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا يكون في مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خير بان هذا المانع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النقيض والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مزودة واعلم بان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذ اثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله (الجسم البسيط) اى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يتمتع ان يقتضي ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستديراً وفي غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفاً بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع قوله (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان نورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لواجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين بانفرادهما واما بشرطين فربما تقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى واجاب عن هذا اليراد ولم يجب عن اليراد على دليل الشيخ لانه من دفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جميع واحد ميلاً مستديراً في احدى الحالتين وميلاً مستقيماً في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فاليراد لم يبق الاعلى دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصل فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئاً موحوداً يقتضيه

فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾

لامبدءاً الحركة على ما قررنا وبيان النظر عند هذا ان حركة البصر حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيده لا على نهج واحد فاما كان فيسند الحركة

وكذا فبمبدأ الارادة المطوف عليه صصار المعنى ان تلك الحركة حركة لاهلى نهج واحد وكان متباسباً بارادة  
والمتباسب من تلبس الحركة بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم تتعلق بحركة النبض  
ولم يكن صدورهما **﴿ ١٨٧ ﴾** بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق

تعريف حركة النفس النباتية  
على النفس الحيوانية لانها وان كانت  
مبدأ الحركة التي لاهلى نهج واحد  
وبالارادة كالحركات الارادية كانت  
ايضاً مبدأ الحركة التي لاهلى نهج واحد  
من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا  
ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج  
عن التقسيم بل اللازم خروجها  
عن الحركة الحيوانية ودخولها  
في النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها  
عن التقسيم خروجها عن التقسيم  
الذي كانت داخله فيه ثم لما كان  
يتحقق في الحيوان هذان القسمان  
من الحركة واثبت الشارح اكل منهما  
مبدأ ونفساً لم يتحقق نفسيين فيه  
وهذا هو نظره الشائى هذا غلبة  
توجهه كلاًه ولك ان ترجع هذا  
التقسيم الى التقسيم الذى نقله  
عن الشيخ بان يجعل القيود قيوداً  
للمبدأ لا للحركة بل القيد الثانى اشبه  
بان يكون قيوداً للمبدأ لان الارادة  
وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون  
المبدأ على نهج ولا على نهج واحد ان  
مبدئيه للحركة اما كذا واما كذا وارجع  
الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك  
اولاً وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول  
فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن  
بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية  
فأرادته في الجملة واما الثاني فلان  
مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة

الطبيعة فليس هناك الاقتضاء الحصول في المكان الطبيعى واما اقتضاء  
الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شئ واحد هو اقتضاء الحصول  
في المكان الطبيعى اما اولاً فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء  
الحصول في المكان اذ قد يتفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات  
وبالعكس في العناصر وقد يجهت ما من معاني سائر الافلاك واما ثانياً  
فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو  
الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع  
فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوباً  
بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز  
ان يكون مهروباً عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مسندة الى الطبيعة والمستديرة  
ليست بمسندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقضاء الميل المستدير  
ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة  
منع ونقض اما المنع فبان يقال لان ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضى  
امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع  
شئ آخر فعدم جواز اقتضاها امرين ممنوع لا بد منه من بيان واما النقص  
في الحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيها في الحالتين وهما  
امران مختلفان وايضاً اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم  
من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة  
ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن  
لانفيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير  
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان  
الواحد متوجهاً الى جهة ومنصرفاً عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه  
والانصراف بالطبع او لا فان قيد لم يزل الاشكال والانتقاص بالحركة المركبة  
كحركة الكرة المدحرجة والجملة قوله ( وذلك لوجهين احدهما  
ان فيه ميلاً مستديراً فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم ) اقول اثبات وجود  
الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه  
لزم الدور وانما اوقفه في هذه الورطة لفظية وايضاً حيث تخيل بها انه  
استند لال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر  
الافلاك وكونها مفعلة بالحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

وحيث يخصص بان يكون لاهلى نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية ( قال المحاكات وثالثها ان النفس الفلكية  
خرجت بقيد الاول ) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي  
النفس الطبيعية الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما سبق واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد



الاول لانها مستخدمة للنفس المطبوعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المطبوعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطلقة والحركة الفلكية ارادية وانما احتز عنها في تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالمعنى الاخص ﴿ ١٨٨ ﴾ مقابل لما يطلق عليه

النفس مطلقا وما يذكره من انها داخلة في الطبيعة مخالف لما سيجي في الشرح موافقا للشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التي مبدأ اول للحركات التي هي الطبيعة غير النفس المطبوعة بل النفس المطبوعة مستخدمة لها فمع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح يرد عليه انه فصل في الافلاك بل الظاهر ان النفس المطبوعة الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ للادراكات الجزئية والتحركيات بجهات مختلفة فامل ( قال المحاكات اذا جرى الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء ) اقول وذلك بان حل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا بالعرض وحينئذ يخرج النفوس ولا حاجة لآخرها بها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا ( قال المحاكات لاشك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمركرر ) اقول فان قلت بمركرر الحد الاوسط لا يجب ان يكون بمتى كما نقلناه في النظم الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا

زيد ابن عمرو وعمرو كاتب فانه لاشك انه ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه الى شئ آخر وملاحظته بوجه آخر قلنا حينئذ لا يكون النتيجة حين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط ما يقتضي شيئا مختلفا ( قال المحاكات وفي بعض الجوانب ) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الجوانب ان منع

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تفسيرها ليصلح جعلها كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كل ماله طبيعة واحدة لا يتنفس الا شيئا غير مختلف وحيث يرجع كلامه الى التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكات وفهمه من كلام الامام ١٨٩ ( قال المحاكات وذلك لابد ليس الطبيعة الجسم ) اقول لغائل

ان يمنع ويقول لا يمكن فرض تخليتها من الامكنة فلعل تلك الامكنة تجذبها كالمفناطيس وليس في نفسها اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعتها الاكنة وانت اذا تأملت وجدت ما يدفع به ذلك ( قال المحاكات ) اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل اجزاء العناصر نقضا للدعوى الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعي بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب بتخصيص الدعوى بمساعداء واما اذا قرر النقض على الدليل بانه لو تم لدل على ان جزء البسيط له مكان طبيعي ايضا بجرىه فيه وليس كذلك كما قرر لم يندفع بهذا الجواب بل الجواب حيثش ما نقله الشارح بان جزء العنصر مادام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي ( قال المحاكات ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان للغاب ) اقول هذا النقض ان اورد على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان البراد بالموضع الملعين ما يكون معينا لشخصه كما يمكن البساط الكلي او بنوعه كما يمكن تلك المركبات او بان المراد بالمكان الطبيعي ما يكون المقضي له الطبيعة وان كان بشرط وضع خاص واختلاف تلك الامكنة لا اختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد النقض على الدليل فلا يندفع بشيء

فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هـ قوله ( وقد بين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة ) الذي بين من قبل ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته يتقدم على حركاتها فلا غاية ما في الساب ان حركته مع بالزمان لكن تقدم ما مع المتقدم معية زمانية غير لازم قوله ( اراد ان يتكلم ايضا على النصيرية ) لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام النصيرية قوى مهيأة نحو الفعل وقوى مهيأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو العمل وعن تلك القوى المدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والانفعال فالكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها هي الاجسام التي قامت الكيفيات بها وكذا الفعل فالحرق هو النار لا الحرارة والحترق هو القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تهبط وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهي معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئ التغير والتغير ثم قوله والحرارة والبرودة كفتيان ملوستان شروع في بيان القوى المدودة واما قوله اي من المركبات فاما قسده التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسائط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يبرد ويصير هوا واذ تصاعدت استعجب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به قوله ( لا نعرفاتها ) اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الاضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة واعتبارات لازمة لها كما من شأنه احداث الحفظ والتخلل في تعريف النار وههنا نظر لانه ليس بدل الاعلى انه لا يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئى كاف في ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانطبع صورته في خزانة الخيال تصير النفس فيها حتى يصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور لخصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

من الوجهين ص كما لا يخفى على التامل ( قال المحاكات وقوله واشترط بدل على انه شرط زائد ) اقول هذه الدلالة بمنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطبأه شرطا اوليا بل ذكر اوليا فائدة اختيار الطباع على لفظ الطبيعة ثم اشار الى فائدة اشتراط ان لا تعرف له من خارج تأثير غريب وهو مضمون قوله

أذا خلى وطباعه وتفسيره واول هذا لم يتعرض لفائدة اشتراط التخلي مع طباعها ( قال المحامد واقول الامام وان حل الوضع ) اقول لو حل الوضع على هذا المعنى فمع ما فيه من التكلف وعدم ملائمته لقريته الذي هو الشكل وانه لا فائدة بضدبها في اثبات الوضع بهذا المعنى افرضى رد عليه انه ﴿ ١٩٠ ﴾ لا حاجة الى مبدأ موجود

فلا ثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال هذه الصفة وان كانت قرصية اعتبارية لكن لا شك ان انصاف الجسم بها كان بحسب نفس الامر فلا بد له من سبب فلا يكون الا الطبيعية لاختلافها متأمل بقي ههنا شئ وهو ان الوضع بهذا المعنى ليس جزءا للمقولة بل ما هو جزء المقولة ما هو المحقق اى النسبة الى خارج موجود لانه بحيث لو وجد في الخارج كان له نسبة اليه اذ لو كان كذلك لم تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج المحيط في المحدد وقد صرحوا بنفيه كما مر في اشرح قبيل هذا في بحث الجبهة عند قول الشيخ تذييل فيجب ان يكون الجسم المحدد للجبهات الخ حيث قال والوضع بطابق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات ان قوله القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكنه بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا تنهى واراد بالقسم الاول المحيط على الاطلاق ( قال المحامد وابطا السؤال وارد على الوضع ) اقول هذا السؤال لا يرد على الشارح اذ فرضه انه اذا وقع الوضع في العبارة فينبغي حله على جزء المقولة اذ يمكن جعله طبيعيا بخلاف ما لو حل على

حتى لا يحس الا بالجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بنا في قوله فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعليه التبريد من مقولة ان يضل لاس الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد بالذبح الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسا تطلعها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون اطيفا او كشيما او معتدلا والفا حل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الخرافة اوفى الكثيف حدثت المرارة اوفى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة اوفى الكثيف حدثت العفوصة اوفى المعتدل حدث القس والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة اوفى الكثيف حدثت الحلاوة اوفى المعتدل حدثت الثافة الغير البسيطة ونحن نقول لا شك ان في العفوصة قبضا اشد لار القابض يقض ظاهر اللسان والعنق يقض ظاهره وباطنه فاختلف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقضى اختلافهما في النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا لاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور في كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكيمة قوله ( والرطوبة قد فسرها الشيخ ) قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا قشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يسهل وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكل في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكلية في سهولة الالتصاق بموعة بل انها متساوية في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيها قطعا بل الدهن والعسل اصسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالتعبير

المقولة اذ لا بدح من اعتبار تأثير قريب فيمكن طبيعيا واما ان مثل هذا الاراد يرد على الصفحة ﴿ بلزم ﴾ الاخرى لم يندفع عنها فهذا اراد على الشيخ لا على الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما شربنا اليه انه لا يعتبر في الطبيعى ان لا يكون للغير دخل فيه بل ان يطلبه الطبيعة ويكون المفتضى اليها وان كان بعض

الشرائط وحيتئذ يتدفع الاراد عن الشيخ والامام ايضا ويمكن حل كلام صاحب المحاكمات على التحقيق لا الاراد  
على الشارح او كان الاراد عليه واجعا الى ان مثل هذا الاراد وارد على الشيخ في النسخة التي كانت اصح واولى  
فما هو جوابك عن قبل ١٩١ ﴿ الشيخ فهو جواب عن قبل الامام فتأمل ( قال المحاكمات واما اغناء

ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء  
عجيب ) اقول ليس غرض الشارح  
المحقق الترجيح النسخة الاولى على  
الثانية بان في الاولى لا يلزم من كون  
شيء من الوضع والشكل طبيعيا كون  
الاخر كذلك فشيء من العبارتين  
لم يفد ما يفده الاخرى لا صريحا  
ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية  
اذ كون المعلول طبيعيا ملزوم لكون  
العللة طبيعية لان الاستناد الى الواسطة  
الغير المستندة الى الطبيعة ينافي كون  
المستند طبيعيا وليس غرضه الاراد على  
النسخة الثانية بل ترجيح النسخة  
الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك  
فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس  
محملا للتنصيص على ما نقله ( قال  
المحاكمات وهذا انما يستقيم لو كان  
المكان هو البعد المفقود ) اقول  
يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء  
البسيط ليس الاجزاء الخارجية  
الموجودة في الخارج بوجودات متميزة  
بل الاجزاء الفرضية الموجودة  
في الخارج بوجود الكل لكن  
لامن حيث انها اجزاء متميزة على  
ما فصلنا في النمط الاول واراد  
بفرضيتها تجزئتها وهما فرضا وسبب  
التجزئة الفرض او الوهم واختلاف  
الاعراض والدليل على ما ذكرنا  
في بيان مراده ان رآه ان الاجزاء  
البسيطة اذا انفصلت في الخارج  
وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن  
لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت

يلزم ان يكون الدهن والصل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرته  
بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما  
في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الاسهولة التشكل فالرطوبة هي  
الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل التركيب له واما  
قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ  
انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقتوال الشارحة فكيف  
عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها  
بل تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ  
على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق  
بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافي في ذلك بداهة مفهومة  
واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلية فهو خطأ في النقل لان الشيخ  
بعد ما عرف البلية بمنقلبه الشارح قال الرطوبة قديمة للبلية وقديمة قال  
للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس  
كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية  
الشكل قوله ( وذكر الشيخ في الشفاء ان البلية هي الرطوبة ) في الشفاء  
ان ههنا رطب الجوهر ومثلا ومنقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذي  
يقضي صورته النوعية الرطوبة والمبتدل ما يكون هذا الجسم جازيا  
على ظاهره والمتنقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتدل  
كان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلية والجفاف في هذا  
الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور  
ذهبوا الى ان الرطوبة واليوسة هي البلية والجفاف فلم يذكرهما لانهما  
مذهبهم وهو لا يريد البحث قوله ( ولان شغل بالبيانات القياسية  
والمناقضات الاعتبارية ) تعبير الامام انه اشغلت بذلك في هذا الموضع  
مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجد فيها الاراء الوجدان  
لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التأمل  
اما البيان القياسي فقل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط  
باليابس افاد الاستسكان عن التشت ولو لا ان الرطوبة كيفية الالتصاق  
بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكا  
عن التشت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

وطباعتها انفصلت بالكل وانعدمت فلم يكن لها امكنة هي مقتضى طبيعتها الجزئية اللهم الا اذا اخضع ذلك  
الجزء بطبيعة نوعية كافي التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية للبسيط حين انفصلت بكله لا تحتاج  
الى مكان سوى جزءه يمكن لكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة في الاجزاء المفروضة لمكان الكل

وأما النقص بمكان التدوير فدفن نفسه أن المراد أن كل بسيط وأحده مكان واحد على الأفراد والتدوير بسيط واحد على الأفراد فله مكان واحد وهو لا يعتبر على أنه جزء بسيط بل على أنه بسيط وصار الحاصل أن البسيط إما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم ١٩٢ ❀ وأما موجود بوجود الكل

فكانه جزء مكان الكل هذا في الأجزاء الظاهرة وأما في الأجزاء المفروضة في العمق فليس له مكان اللهم إلا بحسب الوهم (قال المحاكات فيه نظر أما أولا فلان المركب وإن كان أفرادا محدثة الخ) أقول لا يقال إذا كان كل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه إلا في ضمن الفرد وأيضا كما أن كل شخص من المركب مسوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكأن حادثا لانا نقول تحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث محدثه وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجودا في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا وأما أقول بأن القاسم يمكن أن يكون بسيطا في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بأن الجسم الذي حوالبه تخلف في تلك المدة الغير المتناهية على ما يلزم من إرادته الثاني والثالث في تلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم ويراد بالقسمين أنهما لا ينفصلان عن بعضهما البعض فيكونا كذا في القسمين في الأول وما ذكرنا لو أن لم يكن برهانيا يمكن به أسكات الخصم لكن الطبع يتفاء بالقبول فتأمل (قال المحاكات وأما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الإطلاق الخ) يمكن أن يقال مرادهم

التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما من ينفان أما الأول فلأنهم لم يتفقوا على أن كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستسكان بل ذلك إنما يكون هو في بعض الأجسام الرطبة واليابسة وأما الثاني فلأنهم لم يتفقوا على أن النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم إن ما يدل على أن الرطوبة لا يجوز أن يكون كيفية سهولة الالتصاق أو التراب المصهوق غاية السهوق سهل الالتصاق بكاشي وليس وطب قوله (وأما للين كافي الجين فينتقل عن وضعه بالنصب أي لا يكون أقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا) احتراز عن اللزج كافي الناطق قال الامام الجسم إذا كان يتطامن وينفجر تحت الأصبع أو ما يجري مجراها يقال أنه لين وهناك أمور ثلاثة الانغماس وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل القعر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغماس وإذا لم يتطامن الجسم تحت الأصبع يقال أنه صلب وهناك أيضا أمور عدم الانغماس وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماس وليس اللين والصلابة إلا لاختلاف فيرجع حاصل البحث إلى أن اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاصر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق إجاب بأن الفرق من وجوه أحدها أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن أنها ملموسة وفيه نظر لأن اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماس وعدمه لأن استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليس منها ما يلزم من كونها استعدادا ولا أنهما معروضان ليس بمحسوس لجواز أن يكون كيفية محسوسة يترتب عليها هذه الاضافة ولهذا علقهم على الكيفيات الملموسة وثانيها أن اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة مدركة بالحواس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها إنما هو آثارها تعقل ما هيئاتها امتازا ببعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماس ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما نفسان بهما على ضرب من التجوز فالتحادهما في اللوازم

أما هو مقتضى التركيب ذلك وأما أنه يقهر الصورة النوعية التركيبية ويمنعه مما اقتضاه ❀ لا يستلزم أن كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والملاحظة أنه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند إلى التجربة والملاحظة وما ذكره ههنا فهو وجه مناسبة التركيب للمكان الذي يوجد فيه المركب فليأمل (قال الشارح وتقريره

ان المركب اما ان يكون احدا جزائه غالبا على الباقية على الاطلاق ) اقول لا يمكن في كون المكان الطبيعي مكان الجزء  
 الغالب اي بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد  
 واحد كالارض مثلا لكن ١٩٣ مجروح الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبسا على مجموع

الارض والموافق له في الجهة اي الماء  
 بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين  
 باعتبار القوة خفة اجزاء والارض  
 ستة اجزاء والماء جزآن لخيشة قوة  
 الخفيفين مع اعظم من الثقيلين فكانه  
 ليس مكان الارض التي كانت غالبة  
 على الاطلاق بل ههنا الصورة  
 داخله في القسم الثاني فالمراد بالغالب  
 على الاطلاق الغالب على مجموع  
 الوافي سواء كان غلبته على مجموع  
 الاخيرين المتخالفين له في الجهة  
 اعتد ان نفسه او عدد الموافق له  
 في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني  
 ثلثة مجموع الموافقين في الجهة ثم  
 لقسم اثالث نعم من ان يكون يتساوى  
 جميع اجزائه او يتساوى الطرف بالطرف  
 والوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع  
 التناظر كال مكان الطبيعي عن  
 تساوى المحاذيات ثم اعلم ان اقلية على  
 لاطلافي او بحسب جهة المكان  
 وتساوى المحاذيات قد يختلف في جسم  
 واحد باختلاف احواله مثلا  
 اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان  
 النار مثلا ماذا وقع هذا المركب في مكان  
 الارض لم يبق يتساوى ميل الاجزاء  
 بل صار الجزء الارضي خفيفا  
 غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل  
 الطبيعي يشتد عند القرب الى المكان  
 الطبيعي في الجهة الطبيعية فيقلب  
 الصورة الثالثة الى الصورة الاولى  
 فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء  
 الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء

لا يستلزم اتحادهما في الخفة واليه اشار بقوله والشيوخ اما ذكر آثارهما  
 الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر  
 فيه قبول الانفعال من المشكل الحاضر والقوام الغير السال وان لا يند  
 كثيرا ولا يفرق بسهولة وقول الانفعال هو معنى الرطوبة والفرق بين  
 لكل الجزء طاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة  
 ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانفعال فيطهر لفرق وانما قلنا  
 ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد  
 الانفعال مع وجود القوام العبر السيل وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى  
 يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان  
 سهولة التفرق والوصل اما ان يعرف معنى الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون  
 مفهوما الرطوبة جزءا من مفهوم لان لا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر  
 لم يصح الفرق الرابع لانه معنى على اعتبار سهولة التفرق في فهم الرطوبة  
 قوله (والسلافة والهشاشة مع ما يقابلها) وهي كيفية تقضي صفة  
 اللين كل سهولة التفرق وذلك لكثرته لاداس بقوله الرطب مع صفة  
 المزاج قوله (وهما يقتضيان كون الشيء مائلا لافعال ما له ثل ان يقول  
 المزاج معنى على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس  
 الكيفية فاعلة او منفعة بل لفاعل والمفعول هو الجسم تتوسط الكيفية  
 فيكون الجسم يتوسط كل كيفية منها فاعلا ويتوسط الآخر منفعة لا  
 فكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصص الحرارة والبرودة بكونهما  
 فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين فتخصص بالمتخصص  
 فقول في جوابه نعم كذلك لان الفعل يتوسط الحرارة والبرودة اظهر  
 كما ان الانفعال يتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر وهذا الم يغسر الحرارة  
 والبرودة باللازم الفعالية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق  
 ولم يغسر الرطوبة واليبوسة الا باللازم الانفعالية من قبول التشكل  
 والتفرق والانفعال قوله (او وجبته منتبها الى الحرارة والبرودة) عطف  
 على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب  
 من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسمين يوجد عديما لجنس  
 ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتبها الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب  
 منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة بمعنى ان كل كيفية غيرهما فاما

غالبا وهكذا في القسمين الآخرين ٢٥ ( قال المحاكات ولم يجوز ان يكون له جهات واعتبارات )  
 اي جهات مختلفة بالتوجه حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فاعلم ( قال المحاكات فان تبين  
 اللوازم الخ ) اقول فيه بحث لانه ان اراد تبين اللوازم اختلا فهما بالمناهضة فتبين اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي



تباين ملزوماتها لجواز أن يكون لشيء واحد أي لما هبة واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين اللوازم بهذا المعنى انما يقتضي تباين ملزوماتها لو كانت اللوازم لازمة محمولة على ملزوماتها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق ﴿ ١٩٤ ﴾ بين العال والمعلولات

ان تكون تلك الكيفية منتجة اليهما او يوجد جسم يعرى عنها قوله (الاجسام الغضبية الكيفية المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات البصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يحقق الا بجسم متوسط بينهما وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم متوسطه والماء فان الذوق متوسطه وذلك الجسم المتوسط يمنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وتغيره مثلا بواسطة بين الذائفة والمذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والالكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا تخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان الحيوان قد تخلو عن المشاعر الاربعة ولا تخلو عن اللمس فذلك اي لما ذكر من الحكمين وهما ان الملموسات تعم الاجسام فان اللمس تعم الحيوانات سميت باوا ثل المحسوسات قوله (ويستدل بذلك على عدتها) فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة قوله (ويستدل عليها) اي على عدتها ايضا بالانصراما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او با لاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المعارف هو استنبات الناصدق والمراد ههنا استنبات التصور قوله (وتشبهه بتغيره وتصاعده) النار اذا اثرت في الماء برفعه من بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها وتخلط باجزاء هوائية كائنة في الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صبرورته اطيافا خفيفا وتصاعده الى خيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يشبه به حين ما سخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء بتغيره وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لا انقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا

(قال المحاكات فحينئذ يمكن استناد الى آخره) اقول فان قيل الشكل المستدير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستندا اليها لم يتخلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة التوعية التركيبية تقهر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما ان عند استناد الى الصورة التوعية تقهر الصورة التوعية التركيبية الصورة التوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكات وعروض المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها نوعا لما تقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف العلل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لواقضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلاف عللها بالنوع ولا شك ان الاختلاف الشخصي يخفى في الاشكال نفسها فلا حاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصي او الصنفي للمقادير انما يقتضي اختلاف عللها كذلك وحينئذ نقول لسئل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصي او الصنفي للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت

كون تلك الاغراض مشخصة معناه انها لوازم للشخص لانها علل الهذية والشخصية ﴿ لا غلاب ﴾ كما مر على ان الشخص لو كان نوعيا لا شخصيا اذ قد يفارق اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكات الاول انا انسلم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى النقص الاجمالي وهو انه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا (قال المحاكات بل انحلأه) (اقول سيجي) ان النطفة في الرحم صارت نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشتهر ان الكلب اذا القي الى ارضي الملح صارت ملحما فلا يكون الصورة ١٩٥ الهندية ولا الحيوانية صورة كالبه بهذا المعنى (قال المحاكات وجوابه

المنع الى اخره) (اقول ههنا بحث مشهور وهو انه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء وياقوتا معا واجيب ثارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثالا بل الجزء المائي خلعت الصورة المائية وليست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأي مما سماه الشيخ مذهبا غريبا منافيا لتحقيق المزاج وسيجي ابطاله وثارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وثارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لاعلى وجه يرتب عليه الاثار بل الصورة الياقوتية سائرة لها فلا يرتب عليها آثار الصورة المائية فلا يصدر في عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهو ان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي لكن ترتب الاثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة الياقوتية وتظهر ذلك السيف الخشبي فان صورة السيف اي هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يرتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكات

لا تغلب الماء هو وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بذاته الماء بالهواء وتسميه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا تكونه هواء فان ذلك ليس تشبيها قوله (ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقسم مشتملة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور يتوقف على ان جزئيات العناصر حركات وميولات طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالعصر وذلك اما يجذب من العصر الكلي الذي يتحرك اليه او يدفع من العصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لثاني الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والاخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الثقل بضغطة فيرسب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله (فبقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آتى وتغيرها في الكيفية استهالة زمنية وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشددة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تنحصر الا في انتهاء اشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتهاء الحركة بانتهاء ما فيه الحركة ونعم الكلام سيجي ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فوردسوا لان احدهما ان الشيخ لم يختار هذه الاواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشترك الهوى على ما بصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لاثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ) (اقول فيه نظر لانه لا شك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك الثامن يختلف اشكالها ونقرااتها مقدارا كما صرحوا به في الهيئة موافقا لما شوهد وايضا يختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد يختلفان نوعا فعلى الوجهين يتحقق افاضيل متعددة مع ان الفاضل واحد والقابل واحد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب النقيض ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

الوقعية واختلافها في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبايع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة تحقق في الكواكب الاخر المخالفة لها قدر اوضو أمثلا وايضا نقول لاشك ان السطح المقراصر من سطح المحذب فلو كان اختلاف المقدار في الشكل موجبا للاحتياج الى الاختلاف في الفاعل \* ١٩٦ \* والقابل فهذا الاختلاف لا بد

من استناده الى احدهما مع ان الفاعل واحد والقابل واحد والتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات مشتركة بين الدليل وصورة التفض على ما اشار اليه صاحب المحاكات في الدليل ( قال المحاكات وجوابه ان كل صورة الخ ) اقول فيه نظرا يجوز ان يكون احدي القوتين تمنع الاخرى عن التأثير اذ وقع التأثير منها معا لان كل منهما ( قال المحاكات وقد صرحوا الخ ) اقول ان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة على ما ذكره قبيل هذا فلم ان افراد البدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون متعددا عندهم بناء على ان تعدد افراد نوع واحد مستند الى تخصيص المادة وانقسامها بحيث لا مادة لا يتصور التعدد وقدم هذا في النمط الاول وسيجي كافي العقول على ما صرحوا به لكن القلق ليس مبدعا بهذا المعنى وان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه ان مرادهم يكون افراد البدع لم يكن متعددا ليس المراد منه البدع بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف والصورة الجسمانية مبدعة بهذا المعنى مع تعدد افرادها فنشأ الابراد ان الابداع قد يطلق على المعنى

ولانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هبولى النار هي هبولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هبولى الهواء هي هبولى الماء ومتى ثبت اشتراك الهبولى بين الكل فلما كفى الانواع الشثة في اثبات المطالبين فالفائدة في اراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولوية ستة اذ الاطراف لا تكون من الاطراف فكأن قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولوية لكن النوعين منها مشهورا زاهرا فتركها فبقى اربعة انواع من ثثة ازدواجات فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولوية والباقية بتوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا قبل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال شهرة الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصلقة من انها اجزاء نارية فارقتهما السخونة فهي اجزاء النار تفسد وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تكون من الاطراف في الاغلب وهذا كف فيما قصده الشارح من بين المناسبة ولو كان حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب النار هواء وانقلاب فيه حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انقفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما اثبات فظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله ( واستشهد عليه بشئين ) اى استدلال على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد هما جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فذلك القطرات لا تنجو من ثثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الرشح وان كان من خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق المكون منه ولا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والتزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذى يليه زالت تلك السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكشفت وثقلت ونزلت واجتمعت

الثنائي ايضا وان كان خلاف الاصطلاح ( قال المحاكات بخلاف ما اذا اشتغل الخ ) اقول لا يلزم \* على \*

في تلك الاشتمال على الخط واما المحور فليس بوجوده في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر وكذا القطبان نعم لو قيل بوجود نقطتي الوجة والجحيزين بالفعل لم يبعد واما اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص متحدان نوعا فليتا مل (قال المحاكات فان المؤثر الخ) اقول  
في قوله ولا حركته بحث اذا الحركة الاينية لا بد لها من ملاء يتحرك فيه وينخرق بها كالهواء والماء والارض  
ففي كل حركة لا بد من قطع \* ١٩٧ \* المسافة فاذا وقع شئ في الطريق لا يتمكن من قطعه يلزم كسره بالضرورة

حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه  
يلزم اما تدخله في هذا الجسم المتحرك  
واما الطفرة وهما محالان فان قلت  
يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك  
ذلك الواقع في الطريق لاننا نشاهد  
ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى  
المتحرك على تحريكه قلت سرعة  
الحركة يكسره اذ على تقدير تحريكه  
وحركته مع المتحرك يصير الحركة  
ابطأ مما كان فسرعة الحركة  
وكونها على الحد المعين لعلها هي  
من المقتضى للكسر فليتا مل (قال  
الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه  
فطر اذ لا يلزم من كون الميل هو  
السبب القريب للحركة وانه لا يجوز  
اجتماع الحركتين المختلفتين انه  
لا يجوز اجتماع الميئين المختلفين وانما  
يلزم ذلك ان لو لم من اجتماع الميئين  
اجتماع الحركتين وليس كذلك  
اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود  
السبب اذ السبب القريب اى مالا  
واسطة بينه وبين السبب قد لا يكون  
موجبا وما نحن فيه من هذا القيل  
اذ الميل قد يتحقق حين السكون  
ايضا على ما صرح به الشارح (قال  
المحاكيات وتنافي المعلولات الخ) اقول  
يرد عليه ما اوردنا على الشارح  
ونقر به بان يقال تنافى المعلولات  
انما يستلزم تنافى العلل لو كانت  
العلل هلا موجبة مستلزمة لتلك

على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء  
كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصددها وعلى  
تقدير بقاء شئ من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما فاذا اوتافصها  
او تباعد ازمته حصولها لكن الوجود بخالف جميع ذلك واما الترشح  
في باطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع  
الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح  
فقوله ليس الا في موضع الترشح فضية نفها بقوله لا يكون وانما لم يقل  
ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله  
في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار الندى  
في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الوجود الذي في موضع  
الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد  
في موضعه بل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه  
لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما نحصر الاقسام في الثلاثة وبطل  
القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحسان ماء ونقرر  
سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء  
صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك  
لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة  
والبلل وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع  
قال الشارح هذا انكار للحس فاننا نشهد قطرات الماء على اطراف الاناء  
فكيف يقال انه هواء ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر  
الهواء فيلجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا فكيف بعضه بكيفية اثار  
وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شئ من العناصر  
موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية  
الماء بسبب البرد زال ذلك البرد ولم يزل تلك لكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية  
المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها  
قوله (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض) هذا انما يتم لو كان  
المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم  
وهي باعتبار جزئية المركبات اسطوانات لا اركان قوله (ذوات الحركة  
المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

المعلولات المتنافية اذ حيث يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك  
لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون حلة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه  
صاحب المحاكات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضى اندفاع الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام

وما هو الحق فيه فتأمل (قال الشلوح الى ان مقاوم الخ) اقول فيه مسامحة لانه مشعر بوجود الميل للقسمى حين  
المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التفاعل بين الطبيعة والميل انفسى على ما صرح به فيما بعد حيث قال  
وذلك بحسب تفاضل الميل القسمى والطبيعة وليس المراد ١٩٨ \* بتفاضل الطبيعة والميل

القسمى ان ذات الطبيعة ينكسر  
وينعدم كالليل القسمى وان اثرها  
ينكسر وينعدم كالليل بل ان الميل ينعدم  
بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث  
ميلها بسبب الميل القسمى واما ان  
هذا دور فسيجيئ تحفته في بحث المزاج  
ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة  
ميل الى آخره) هذا الكلام من الشارح  
مشعر بان المتوسط الحقيقى بين غايين  
الحرارة والبرودة لا يكون حرارة  
ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة  
بالنسبة الى البرودة وبرودة بالنسبة  
الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام  
في الحرارة والبرودة الحقيقتين وما ذكرت  
هو الاضافتين لكن في تحقق  
الاضافتين بدون الحقيقى حينئذ  
نظرونا مل (قال المحاكاة والجواب  
ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا  
بحث لانه ان اراد بالميل الذى هو  
المدافعة ما يترتب عليه الحركة بالفعل  
فيشكل في الجبر المسكن في الهواء وان  
اريد كيفية تكون سببا لوجود  
الحركة لولم يمنع مانع فلا شك في تحفته  
في الجبل المذكور كيف ولولم يكن  
ههنا مدافعة وقوة فكيف يخرق  
الجبل احبانا اقول يمكن الجواب  
عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين  
احدهما ان الميلى ههنا عرضية  
لان حركة المحمول لحركة الحامل  
حركة عرضية فكذلك ليس المقتضى

هم الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف  
ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه  
اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك  
توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون  
اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة  
الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف المر المطلق وكذلك  
الثقل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفلى فان الهواء اذا حصل  
في خيزر يتزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى بل المراد ما يكون  
اكثر حركته الى جهة السفلى فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقل  
المطلق او لا وهو الثقل المر المطلق فانه حصار الخفيف في القسمين والثقل  
في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقل  
فليس بظاهر قوله (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذى  
في طاعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد وميل  
الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات  
عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا  
من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء  
حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان  
فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانما محال اجاب  
بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة  
من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة  
من العلو الى السفلى وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحدهما لا تضادان  
والثاني الذى اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند  
المحيط ثقل اى لا تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما  
كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف  
ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف  
مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النقي والاثبات فيكون  
حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف للثاني ان الخفيف  
الذى ليس بمطلق متناول للمعينين المذكورين والخفيف المصنف لا يقع  
في التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يرد حقيقة

لذلك وجريانه في القسمى حتى يكون ذاتيا لا يتخلوص دقة وتأمل والثاني وهو الجواب الحق عن المحيط  
الاعتراض ان المراد بالميل على ما صرح به الشارح ما يصل الى حد الزهقان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوى القوتين  
المستلزم لتساوى اثريهما في الجبل ويحقق في الجبر المسكن اذ لا يتحقق اثر يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

فالآثر الموجود فيه منتصف بار حجاب والغلة رجحانا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكمات هو هذا الجواب ( قال المحاكمات وفي نقل جواب الامام الى آخره ) اقول حاشاه عن ذلك وذلك لا معنى في ١٩٩ قوله حين يكون في مركز العالم عائقا عن الامام انه انما يكون

في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز نقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في شرحه في الجواب عنه و يصبح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيق للمكان الطبيعي لكرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعي لكرة الارض هو النقطة التي هي المركز عـ على ما يشوههم من عباراتهم وفي هذا التحقيق فائدتان احدهما التعريض بالامام حيث جعل المكان الطبيعي لكرة الارض مكان الحجر الموضوع عـ على الارض مع ان مكانه الطبيعي على ما نقره جزء مكان الارض بعد الاتصال بهما وثانيتهما انه توطئة للجواب عن الاعتراض الذي تقر في ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض فلا بد اولاً من تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله في مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رده هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز نقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحينئذ يخالف اول كلامه آخره حيث قررنا ان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز نقله على مركز العالم وايضا على

المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقبس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافة بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وايس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا يضاف فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والایجاب كذلك يكون بين الإيجابين اذا كانا أحدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف هو ما يكون أكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق ولا يكون وهذه مفصلة حقيقية قطعاً واما الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد بمجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الإيجاب وعبارة الخفيف المضاف مثبتة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه قوله ( لا الاول في بيان حصر الاركان كاف ) اي لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق اولس واما ثقل مطلق اولس كفي في بيان انحصاره في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يتسع ان يستحضر جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق والثقل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعة لقوله في الجواب اريتم بهاءة ذات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية قوله ( وتشكك الفاضل الشارح ) اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذات الحركة المستقيمة تنحصر في لا بعينين هذا

هذا كان قوله والحجر المنفصل الى آخره مستدركا في الجواب ولعل الباعث على هذا انه جعل الارض في كلام الشارح على الحجر ( قال المحاكمات فنسبة الحركة السريعة الى آخره ) لم ينقل نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح لئلا يرد ان الكيفية لا تصلح ان تجعل طرفا في باب التسمية لان النسبة آتية احدى المقديرات في التجهيزات



تقد الآخر لكن حيث يكون قوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هديانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكات لتوجيه الشارح اقول ﴿ ٢٠٠ ﴾ الصواب ان يحمل السرعة

والبطء متكما بالكم المفضل باعتبار ان العقل بمعونة الوهم يتزعزع من الاشد مثل الاضعف وزايده ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيها باعتبار الزمان والمسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضى المسافة الطويلة والبطء المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انهما سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احدهما اشد وفي الاخرى اضعف فنسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضى السرعة زمانا اقصر والبطء زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهما بطء بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطء الكثير الى البطء القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضى طول المسافة وباعتبار كونها بطء يقتضى طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطء الضعيف الى البطء القوى نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسطقصات المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فنكلم الامام على كل واحد من البعثين اما على الاول فبان الهواء لامل صاعدا فيه والالكنسا اذامدنا يدنا الى الهواء احسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعتنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل والملمنجود فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعدا وحواله ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز نفسه على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكاء فلا ميل فيه بافعول واما على الثاني فبان النار ليست جزأ من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفئ والثقلان ثابان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفئ وجوابه بان حافظ المدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعبها اليه وفيه بدو ثابتيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مائة كل جزء يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تنقلب نار وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة استئخان الشمس واشعة الكواكب قوله ( والمركبات ثلثة ) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشوء وعناء وهي الصورة المادية او يكون وحيث لا يتخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كالآت اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم يستعده المنتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامر جمة معدة نحو خلق مختلفه والجواب ان الاولوية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المنتزعة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت

معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا ندفع ايراد ﴿ النفس ﴾ آخر رد على الشارح بتوجيهه وسبيل اليه في اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انها كيفية

بطو ضعيف وبطو قوي وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبر على انها سرعة ضعيفة وسرعة قوية فاحفظ  
هذا التحقيق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من اراد انه على الشارح لمحتق ( قال المحاكات فلو لا المعاودة الخ )  
اعترض على هذا المقام ٢٠١ بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح الجديد للتجريد وقد اجبتنا عن جلبها

بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع  
عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه  
( قال المحاكات وفي مقدمتي الى آخره )  
اقول في الجواب اما اولاً فهو ان  
المعاودة قد تعتبر في نفسها من حيث  
انها معاودة وممانعة وبهذا الاعتبار  
كانت مأخوذة في مقدمتي البرهان  
وقد تعتبر من حيث انها ملزمة  
ومقارنة للميل المحرك وبهذا  
الاعتبار كانت مأخوذة  
في مقدمتي المسافة ولا شك ان المعاودة  
القليلة تقتضي وتعارض الميل القوي  
والمعاودة الكثيرة تقتضي يقارن  
الميل الضعيف فقولهم نسبة المعاودة  
القليلة الى اسكثيرة كنسبة المسافة  
الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة  
قولنا نسبة الميل القوي الى الميل  
الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى  
المسافة القصيرة وهذا ما لا شك في صحته  
واما ثانياً فلان مراد الشارح ان  
النسبة التي بين المعاودتين كالنسبة  
التي بين المسافتين من غير لبط الى  
خصوص الطرفين وتعد كل منهما  
بازاء مقابل له ومما دله اعتمادا على  
انسباق الذهن اليه ونظير ذلك  
ما وقع في كلام بهمنار حيث قال  
في الحاصل نسبة جميع الموجودات  
الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة  
ضوء الشمس الى ما سواه الذي  
بسببه يضي كل شيء وهو يستغنى

النفس الانسانية حاة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد  
انه اول شيء يحل في المادة ان كان ساريا والمراد بالحلول التعلق بالمادة  
اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت  
بحصل للمزوج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع  
وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم رتب عليها كمالات اخر فتلك  
الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمالات الاول قوله  
( وليس هذا الاختلاف ) اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس  
لا بد ان يكون له سبب فيه اما الهولي او الجسمية او المفارقة وهي باطل  
او الصورة النوعية للباطن وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها  
او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والام بعد الاختلاف عن اربعة  
لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد  
على اربعة اختلافات فبقى ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب  
وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير  
الاسطة قصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة  
المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك قوله ( فذلك جنس منها  
مزاج جنسي ) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطوانات  
وكيفية اتزانها في النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصفة الشخص  
حدا افراط وتفریط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد  
النوع بهشما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخص جزء  
عرض المزاج الصفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو جزء عرض  
المزاج الجنسي قوله ( وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة  
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى ) وإقائل ان يقول هذا  
مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية  
فانها حينئذ لا تكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن  
ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البساط فان الكيفية  
المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج ان قلنا انها هي  
الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما بقوله الاطباء فظاهر حصولها  
من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفية اتزانها بالمرء كما بقوله  
الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط  
الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست

عن غيره لو كان للضوء قيام ٢٦ بذاته وقول الشارح القلة في احد بهما بازاء الكثرة في الاخرى  
ليس المراد انها بازائها في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضي كثرة المعاودة واثرها وكثرة المسافة تقتضي  
قلة المعاودة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاودة في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو السرعة

والبطو وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطو تعتبر على انها بطو في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة قولنا نسبة السرعة القوية \* ٢٠٢ \* الى السرعة الضعيفة كنسبة

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المسافة تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطو لكنها تعتبر على انها بطو فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قوة قولنا نسبة البطو القليل الى البطو لكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطو ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا قال قيل في الجواب للمساوقة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المساوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعارض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على التساوي قلت فحينئذ يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا باطلا لانه في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانصب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحال العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا المعايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المعايرة بثبوت حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تخص بكيفياتها بالمعقولة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية نعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلها لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلها والحجة الثالثة اعم منها لانها تشتمل العناصر والافلاك ولان الحجة الثانية تخص بالكيفيات والحجة الثالثة نعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان مائته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذه الحجة لا تنشئ في سائر العناصر فان النار لا تبقى فارابا زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال ليس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال الكيفيات انها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فلم يكن لابلزيم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يازم من انتفاؤها انتفاؤه ولا يكون مستلزما باها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها يذبح كقياساتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفيةها وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الامنع يفيض مقدماتها قوله (الحجة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لا تشد ولا تضعف والكيفيات تشد وتضعف والصورة ليست بكيفيات والشارح يه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانا من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعى انها بديهتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الاعلى تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقيقة

الى المسافة القصيرة (قال المحققان وكان في المقدمة الى آخره) اقول الطاهر ان في ثبات المقدمة \* الصغرى \* الاولى لمقدمتي المسافة يتدح المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

في اثبات المقدمة الثانية يتقدم به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطو تقتضي قصر المسافة وانت قد عرفت تحقيق المقام بالا مزبد عليه (قال المحاكات وزمان عديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعاودة قليل المعاوقة نصف معاودة ٢٠٣ \* كثير المعاوقة فزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ الدهوى

هي الثانية لا الاولى في عبارته قلب وتحريف (قال المحاكات فاذا كان الى آخره) اقول ان اراد ان نفس الحركة التي مع المعاوقة لا تقتضي شيئا من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها يقتضي المعاوقة فقط فذلك غير لازم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطو ولا من المعاوقة لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضي بنفسها من غير مدخلية المعاوقة زمانا وتقتضي المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حيث لم يصبح ما ذكره في جواب التظيرين على كلام الشارح حيث قال لبس المطلوب ان للسرعة والبطو دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطو لانه وان اراد ان الزمان مقارن للمعاودة البتة ولا ينفك عنها فمع ابقاء ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حيث لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث على النحو المذكور بل يكفي ان يقال الحركة بدون العائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطو وهما لا يتحققان بدون المعاوقة فيثبت للمعاودة ولا سرعة ولا بطو فلا حركة مع انما فعل بالضرورة انه على تقدير عدم العائق يمكن الحركة فعدم العائق محال فتأمل (قال المحاكات واما ما اورد الى آخره) اقول حاصله

الصغرى بان الصورة لو اشترت اوضاعا عند الضعف لا يتخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لضعفها وان كان باقيا كان الضعف يزوال عرضا فاضعف لا يكون في ذاته فقله لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت والادقوله لا يكون ذلك انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نيل صدق الصغرى في قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الافتصار على المنع قوله (معنى الاشتداد) الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة القيمة من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آي ولا يبق شي منها آتئين كما ان الماء يتسخن بالنار يسيرا و الضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شفافا شيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحق في اذا كان للمتحرك حالة في كل آي لا يكون له قبل ذلك الا آن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في آي لا يكون له في كل آي بفرض حصول في مكان يغابر لحصوله في مكان آخر وهذا الحاصلات لا تستقر آتئين فكذلك اذا تحرك في الكيف بكونه في كل آي كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عاين هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اراد ان الهوى لا يتقوم بدون هوبات الصورة فهو ممنوع فان الهوى شخص واحد مستمر على تماق الصور وان اراد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية او التوعية عليها لانا نقول الهوى في نفسها لا توجد الا شخصيا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

ان المعاوقة الخارجية يكفي للتحدد فلا يثبت المعاوقة الداخلية اي الميسل واثبات المعاوقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احديهما في الخلاء والاخر بالملاء الغليظ والريق فيثبت يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا يتحدد سرعتها ونطو هائلا على ان العائق هو المحدد (قال المحاكات

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ) اقول في اخذ المسافين وتقرير الدليل على هذا النحو فوائد احدها دفع الاعتراض الذي اوردته ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وفعله وذلك بمافرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول دلي وجهه يقتضي كون نسبة المسافين كنسبة ٢٠٤ الى ٢٠٥ الزمانين اذ لا شك في انه يلزم منه

تساوي المركبين حينئذ على ما نبه عليه صاحب المحاكات حيث قال وقوله دلي نسبة يقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانيتها دفع ما اوردته دلي التقرير الاول وهو اننا لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجزئية لكن هذه النسبة حينئذ عدد دية والنسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس دلي انه يجوز ان يكون بين المقدرين نسبة لا يهتق بين العددين مثلها نعم بقي الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الثاني على النسبة التي تقتضي النسبة المذكورة (قال المحاكات دلي نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجه يقتضي ان يكون نسبة المسافين كنسبة الزمانين (قال المحاكات وقد عرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما فاعثر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كما مر ان خصوصية الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافين

بالميل فتتبع ان يحرك في الصورة بالضرورة ولتنظر في افساط الشرح صبي ان يخط نقاب الحفاء عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس فانما وجد الحال الغير القار واعتبر يتبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الاتات ومقابلة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام القار اني ان تلك الانواع بالقوة والاتات المتتالية بالقوة وحينئذ يخل ما يورد ههنا ويبدل او تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلاحركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منهما في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا يصور الا ان كان للجسم في كل آن يفرض حله لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في اثنين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لم تتلى الاتات وانه محال او يقل الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون اضعف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لاشك انها آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان اولان لم يكن لزم تتلى الاتات وان كان بين الاثنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لاحركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الابن والوضع فانه لاشك في تحققهما مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الابن فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها ابن واحد او ابون متعددة فاركان له ابن واحد فلا حركة في الابن وان كان له ابون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فتتابع الاتات ونقول الابون المتعددة آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان او لا يكون ولا يخص عن الشبهة الابان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها ابن واحد مستمر وهو كونه

وارجاع كل الى عدليه وجعله بازا لم يتعرض له لظهوره وعلى لوجهين اندفع وجه الضعف متوسطا من التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره ناشا حيث قال ووجه ثالث اي لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

الميل لو فرض حر كنهه في زمان قوي الميل الى آخره ( قال المحاكات حسما لمادة الى آخره ) اقول يعني انه لا يرد  
حيثذا الاعتراض اصلا لانه يرد لكن بحجاب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام فقل عن ان الاعتراض لا يرد على  
تقرير الشيخ فاورد ايراد ﴿ ٢٠٥ ﴾ عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور اولاف ذكر ايراده عليه

واجاب عند بحاقفه ثم ذكر تقرير  
الشيخ وذكر باقي ايراد انه المشتركة  
بعده نبيه اعلى انها مشتركة الورد  
ثم اجاب عنها ( قال المحاكات  
واعترض بعد الخ ) اقول صحة  
منع بطلان اللازم بناء على ان جعل  
اللازم ان الحركة مع اصل الميل  
اي ذى الاثر كهى لامعه والا فنع  
استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل  
كهى لامعه مكبرة والامام لم يمنع  
بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون  
الحركة مع العائق كهى لامع العائق  
فلا يتوهم انه حيث يرجع الى منع  
الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم  
المذكور ليس ملزوما لهذا حتى  
يكون محالا ( قال المحاكات من غير  
مانع خارجي من الصغير وغيره ) وذلك  
بان يفرض الجسم الذي فيه ميل  
قوى عظيم بحيث يتصور النسبة  
المفروضة بينه وبين ذى الميل الثاني  
( قال المحاكات بل هو جواب الخ )  
اقول هذا السؤال لا وجه له حتى  
يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان  
حصول الوضع والشكل للجسم  
بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع كيف  
يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه  
او انتقل عنه لا بسبب ناقلا وانما  
يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا  
وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق  
الاتفاق والكلام فيه وحيث لو انتقل

متوسطا بين المبدأ والمتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تحدد  
حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الابون لا بحسب  
الفرض فكذلك نقول للحرك كيفة واحدة ولا نسلم انه لا يكون له  
حركة حيث لا يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفة قارة وليس  
كذلك لان كيفة الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى  
انها في كل آن يفرض يكون له كيفة اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون  
الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون  
افرادا لنوع واحد كما تقرر عند فهم ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة  
والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بتشكيك على جزئياته واعلم  
بانه ليس كذا تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفة  
لقوله الشدة والضعف واما الحركة في الابن والوضع والكيف فليس فيها  
الانبدال افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن  
متوسطا بين ما يوجد في آئين محيطين لذلك الآر فعنه ان كل ما يوجد  
من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد  
في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لا ذلك لم يتحقق الحركة واما  
قوله وحيث لا أخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحل فيبانه انهم  
اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك  
فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان السخن هو حركة  
الحرارة والتسود حركة السواد وربما عمدا ببعضهم في مذهب فقهاء  
الجواهر منه قار ومنه سبال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد  
فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فحال اشتداده لاستحالة اشتداد  
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة  
في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجواهر  
في نفسه فان نوعا من الحركة بحركة الجسم في السواد فربما بحجاب باختيار ان  
السواد لا يبق والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود  
وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث  
في آن انعدامه سواد آخر يقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر  
باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا يقطع الحركة ايضا وان انعدم  
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آتية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختار  
بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

عنه لا بسبب ناقلا لزم الترجيح بلا مرجح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل  
للجسم بطريق الاتفاق لا يقتضيه الطبع فلم ينتقل اليه اذا زاله الفاسر عما هو عليه والمشهد خلافة فان الماء اذا انتقل  
الى مكان الهواء انتقل الى مكانه وكذا اذا خلى وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم



صار اولى على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يحاسب عنه باختصار الشق الثاني ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اخلاعه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق في الجسم المحيط على الاطلاق على ما مر ﴿ ٢٠٦ ﴾ ورجع كلام الشارح حيث

الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضوع ليصح القول بالكلية وبرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضوع نقول لم لم يذكر الموضوع مع الوضع يعطف الوضع عليه بكلمة او على ما ذكره في تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضوع فلم يخرج الى ان يذكر له وجهه والاولى ان يقال اقتصر على الوضع الذي هو اشتل في الجواب اكتفاء عنه بذكره في تقرير السؤال سلوكا لمسا لك الاختصار (قال المحاكات وهي بالنظر الى اغبر الخ) اقول لقد احسن في ترك المقدمة القائلة المذكورة في لشرح حيث قال وغير الواجبة انما يحصل للجسم محسب علل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها مستندة في البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طمع الجسم يمكن الزوال بل قول صاحب المحاكات انها بالنظر الى اغبر ممتعة التبدل مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة في نفسها اذ الاحوال التي لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا يفت عنه اصلا وبالجملة ما لا يكون بطبع الجسم موجبا له لا لزم ان يقتضيها العلل الفاعلية المغيرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلة المقسم الاول الذي يقتضيه الطمع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح

غير فاز على ما تقرروا اذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدله الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما المحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقبل عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء وبما تبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هي هي في الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة في اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان تبدل حاله الصورة لماثية والضمير في قوله لا امتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اى لا امتناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى المحل للذكور فالتقدير لا امتناع تبدل الحال الذي تبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو في الحالتين فكأنه قال لا امتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هوية بتبدل الحال وابطضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون اشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو واما انه لا يكون هو هو خلا لانه لا يتبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلا توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هي هي فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال الماثية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضى كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة الماثية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قوله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعد ليس هو قوله

ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات و ايضا وقدر مثله مرارا فاراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المغيرة لطبايع الجسم بقى الكلام في الاستدراك (قال المحاكات وفيه نظر) اقول يمكن ان يحاسب عنه بما سيجي اى الوضع بالنسبة الى البياكن انما يزول بحركته ونحن نفره

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الموضع قلت لاشك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الموضع فلا يكون بحركتها اذا افروض خلافه ﴿ ٢٠٧ ﴾ خبثت لا يكون الا بحركة المحدد فامل ( قال المحاكات فان قلت

لما كان الخ ) اقول يمكن حل العلل على الطبائع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلية في الشق الاول اذ طبائعهما يقتضى حصولها في امكانها واما طبائع جزئياتها فلا يقتضى الاحصولها في جزء اما كن كلياتها اى جزءه كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلا يقتضيها اصلا فظهر الفرق ( قال المحاكات وفيه من النظر ما لا يخفى ) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع مماسة الساكن للمتحرك ان لا يكون الساكن مماسا اصلا واما ثانيا فلا نه يجوز ان يكون المانع بعض المفارقات فامل فيه ( قال المحاكات والشارح الخ ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمحاذاة ولم يذكر عليه دليلا صريحا اوى اليه بذكر المحاذات وقدنبه عليه الشارح حيث قال والحكمة ان هذا الوضع انما يعرض من تأخير غريب لانه مقيس الى الامر الداخلى فيه ثم فرج عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها وذلك لانه اذا لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرج عليها بانه لعله والنقطة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل

( وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع ) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدمي ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفية انفعالها المحسوسة متباعدة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فبها ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقولها المشددة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعفها كونها من انواع الحركات لا يدخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور قوله ( والعناصر اذا امتزجت ) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها قاصلا ومنفصلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفل بصورته وينفعل بكيفيته واغافل ان يقول سيحيى ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفصلة تكون مغلوبة لا يقال سيقدر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها ولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المسادة منفصلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل الحميم عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المسادة فامل قوله ( قال الفاضل الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيقى خرج المزاج الثاني ) كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزينق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزينق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتساويهما وخصوصهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد الخالف وهذا هو محل الكلام على مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب

السابق عليه و اشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كما زى لم يتعرض لشيء منها بل استدلل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التي نقلها الشارح ولا اثر لشيء منها في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما جلوه اشار الى انه ينبغي بناء هذا الفصل على

الفضل السابق عليه صلى ما يدل عليه كلام الشيخ ففيه إيماء لطيف إلى وجه التعريض هذا ويمكن أن يحصل قول الشيخ التي تفرض إشارة إلى وجه آخر لعدم أولوية بعض الأجزاء من بعض الأجزاء إذا لم تكن الافتراضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالأولوية بحسب الخارج ﴿ ٢٠٨ ﴾ (قال المحاكات ودل على

أنه مراده ) أقول هذا تعرض بالشارح حيث قال إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسبب إليه في موضع البق وليس بشئ إذ المقدمات التي لا بد منها في إثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها أثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبي عنه إذ يعلم منه أن المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لأنه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل أنه واجب في طباع عال يقتضيه وأشار إليه الشارح حيث قال فالميل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوباً من الفعل بل قال يريد إثبات مبدأ أميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في الجاء عجيب إذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في الجاءة بضم المقدمات الأخرى إذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوباً بالفعل كان المطلوب بالفعل أن يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الأخرى التي لم يكن منها عين ولا أثر في الكتاب على المطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على أن وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل

وبعضها يابس وكما أن بين نفس السواد والبيض تضاداً وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبدئياً على إثبات الاستحالة في الكيفيات الأربع لكي الشيخ لم يبين الاستحالة إلا في الحرارة والبرودة بأن الماء الحار يصبر بارداً وبالعكس وأما استحالة النار والأرض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في اليعان مع انخفاض صورهما النوعية فلا والجواب أن تحليل المركبات يدل على أنها ممتزجة من العناصر فإنه إذا قطر المركب في الفرج والانبثق حصل أرض وماء وهواء وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه وأما النار فلا بد منها إذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولا شك أنها متشابهة الأجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات

**قوله** ( والدليل على أن الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ) أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد يتفعل كل منهما عن الآخر وانفصال البارد من الحار إنما هو من الصورة الماثية وهي متبردة بالذات فلولاً أن تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم يتفعل البارد منها **قوله** ( فأنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ) القائلون بالخلط قالوا في الأجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة العظم وأجزاء على طبيعة الخنطة وأجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جداً فإذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للأجسام ليس بطريق الاستحالة بل لأن الأجزاء التي لها تلك الطبيعة كانت كائناً في الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا تسخن لم يسفحل في كيفية بل لأن أجزاء ناريته كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا أن أجزاء ناريته نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالأجزاء الباردة فأحس بالكل كأنه حار وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم أما إلى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شئ من لاشئ فإن اللحم مثلاً كان معدوماً فكيف يكون من لاشئ وأما إلى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صرورة شئ شيئاً آخر فإن الماء لم يكن حاراً فكيف يصبر حاراً والجواب

على ما عرفت آنفاً هذا ثم لا يخفى أن الدعوى على مانعه الشارح عن الإمام هي صحة ﴿ عن ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبني عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبني على أن الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل ( قال المحاكات وحيث

يطرد الدليل الخ ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القمرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعى ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسرى بالامكان الذاتى لابد فيه من مبدأ الميل الطباعى ﴿ ٢٠٩ ﴾ فان امكان المعلوم انما يستلزم امكان العلة لا وجودها باقول كما ذكره الامام

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن الحركة القمرية فمناهاته بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن قنأ مل ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسرى على تقدير عدم وجود شىء آخر معه سمي بالطمع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظر الى ذاته بلا انضمام شىء آخر معه ففيه مبدأ ميل مستدير بالفعل فأمل ( قال المحاكات ولقائل ان يقول اوجاز الخ ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسرى بخلاف ما اذا جازله الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الواقع دائما لان مقتضى الطمع هو الحركة في الجلة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على حوا الشارح ان القول باختصاص بعض الحركات بالوقوع الامر يعود الى الفاعل بخلاف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجمع على السواء لا تغاوت الا في القابل وينشأ على ذلك كثيرا من مطالبهم واقول في الجواب عنه ان ذلك اى كون نسبة الفاعل الى الجمع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على

عن الاول بان المسادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شىء عن لاشىء محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة بخاورة النار لربط البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بعيد قوله ( وانما اقتصر على الحك والخصخصة ) وما ذكر الخلية كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكيمون و ابروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانها يستحقان جسا باردا وهو الماء والارض واما الخلية فانهما يستحقن الهواء وهم غير محتاجين الى الكيمون فيه لان الهواء حار ويصفو بالخلطة عما يتخالطه من الارضية والاثية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفا في ان هذا الوجه ادلى قوله ( يريد بيان ان النار المرية ليست بسادة ) حاصله ان النار الصرفة شفافة غير ممرئية وانما تكون ممرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضى بضوءها فهنا دعوى بان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافة لاطلها واما الثانية فلان اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس السعلة يقع لها ظل وانما يكون الاجسام الارضية قوله ( المتخلخل اليابس المنصعد لاكتساب الحرارة ) لابد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كانت في الماء فا ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الخطب فا ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف درنها فلا بد من هوا لانبخار فيه لكن منه ما يلى كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نارية فيه بل على طعمه وما فيه البخارات فيه ما يجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضى بضوء الكواكب وتسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة رودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصفر والطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وفق غرضه وبعبارة اخرى ﴿ ٢٧ ﴾ ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلق بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملائمة له وقدم من الشارح ان الحركة اذا كانت نفسانية فالنفس يحدد جالها من السرعة والبطؤ بناء على انها ملائمة بخصوص هذا الحد ونحن

نقول في كتابنا ان النفس تعدد حال الحركة من العسرة والباطو فليعد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح وكذلك على تقدير كونه متحركاً) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجريئة الحكم كأنه قال قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا دلي الاطلاق وقوله للمتحرك ٢١٠ بحسب المراده المتحرك على

الاطلاق وهو الظاهر وهو معطوف على مجموع قوله للساكن عند المتحرك لاعلى قوله للساكن فقط لفساد المعنى واذا حل المتحرك على المتحرك بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب ان يكون عند الساكن لان تبدل حال المتحرك على الاطلاق انما يكون عند ساكن واما عند المتحرك فبالشرط المذكور وليس على الاطلاق (قال المحاكات والخروج من المكان الخ) اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان لم يكن مشغولاً بما يكون من جوهر المتكهن بان لم يكن حادثاً قبل او كان موجوداً اشتغل به - به بان لم يكن الموافق له في الجوهر موجوداً غير هذا المكان او كان موجوداً في مكان آخر وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة والاولى ان يقال في هذا الشق لم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة المحدد فامتدح عليها الحركة المستقيمة فتأمل (قال المحاكات لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حل المتكهنين في كلام الشيخ على المتكهنين واصاب لكنه جعلها في الدليل الذي قرره الشارح اولا على المتكهنين مطلقاً وهذا محمل بعيد عن كلام الشارح اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما بحسب العموم والخصوص وبحسب التعبير وهذا منه يدل على ان موادهما مأخذهما

ذلك والطبقة المجاورة الارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض بعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحرة من الهواء وقع فيه شملة من النار وانعكست الى اخرى في سمتها ايما وقع فيرى ان كوكبا انقضض وهو السحب بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفاقة وفات عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء وتصبح شفاقة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار قل الى آخره فننبه ايضا على ان النار في نفسها شفاقة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحركة اللهيبة اقل فاضواء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان الاطراف لا تتكون من الاطراف قوله (وكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع) انما كان كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلماذا قال والاصرب انها غير متماثلة بحسب الصورة لان الصورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا اوجعنا الجنس للجسم الكائن الفاسد استقسام الكلام قوله (واعترض ايضا على قوله واقر بها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عايدة اكل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة ل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيهما من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذي يحصرها ثم يسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احرم في البدن حار ان جدا ما نلان الى الاضطرار

واحد ولعل البحث له على ذلك قول الشارح ويرهانه ما مضى لان ما مضى مرارا والخفيان هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متنافية ام لا وحمل العلوم والخصوص بين التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متنافية ام لا وفي تقرير

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي ويطالب امرين متنافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشيء واحد علاقة العلية والاقضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب ٢١١ شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذ لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك

باختلاف الشرطين وقوله ماضى اشارة الى ما مر منه في فصل اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعموم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرضت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتنافيين او غيرهما من سائر المتناسبات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين الميلين حتى لا يجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لا يقتضي الصرْف عن الجهة بل لا يقتضي التوجه اليها ولهذا اجتمعا في جسم واحد كالكرة المدحرجة ( قال المحاكات لزم ان يخالف مقتضى الى آخره ) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم يتقنعهم في اثبات المطالب اذ حيث لا يجوز ان يوجد في بعض الاحيان ميل مستدير وفي بعض آخر الميل المستقيم والحق على ما شرنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حللنا ويندفع الاراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها

والخفيفان غايان على الارواح فالقول بقرب الثقيل والخفيف فهما الى التساوي مما يتنافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لافي الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمرآج المعدل فيضان النفس ليس من اجزاء من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع اعضاء الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان تعلق النفس بروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا الى ان تعلق النفس بالبدن الاستكمال به والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيمياء كلما كان انتم كان تشبها الى المبدأ اكل والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكل الصورة لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فقول ليس في الاعتدال لا يستحق صورة ومجرد كذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون المتمزج محل التصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله ( \* النمط الثابت في النفس الارضية \* ) للنفس الارضية معنى والنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول الجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والالزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلها ذم بعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اى كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول الجسم طبيعي الى ذى حيوة بالافوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكما لحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصبر به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

علاقة العلية والاقضاء بالقهاس الى المتنافيين ولو بحسب شرطين واغفل ان الاراد المذكور على ما ذكره منع وتقصي والمندفع بما ذكره او بحقيقةه هو المنع و اشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون التيقن واما التيقن فلما يندفع بمحققة الشارح ( قال المحاكات واما المنع فبان يقال الخ ) اقول وجه المنع على وجه



بلاية ما فهمه من تقرير الشارح ثم اشار الى الاعتراض على الشارح بانه بما ذكرت لم يندفع المنع انما المندفع النقض فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ما ذكره الشيخ فكما ان المنع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره او بما حققناه كان ساقطاً عن دليل الشارح ايضا والشارح نظر الى ٢١٢ ﴿ ان المنع ساقط بما قرر من

الدليل وانما يرد النقض فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا على انسياق الدليل اليه (قال المحاكمات ولا الانصراف والتوجه الى آخره) اقول هذا مبني على حل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع في كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار المحاصل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اى بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطباع والظاهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميلين مقتضى الطبيعة والاخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاء امر واحد امرين متنافيين ولعله اراد بالانصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال المحاكمات اقول اثبات الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذا اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة يتحرك جميع الافلاك فلا بد ان يكون محيطها بالكل فيكون محددات الجهة فالحد له ميل مستدير وهذا مثل ما ذكره صاحب المحاكمات حيث اثبت الميل المستدير في سائر الافلاك

فالمرا بيه الجنس اى الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهى المادة وليست ذكر ان الذاتى قد يوجد بشرط لاشئ اعنى وحده وهى المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع وقد يؤخذ لا بشرط شئ وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعينا فمحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما مكملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر بالا اعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لاماد ثم ان عرفنا ان النفس كال فلسنا عرفنا ها بعد من حيث جوهرها وما هيته ابل من حيث اضافتها الى البدن فلهذا يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو مائة بل الصنعي واما الى فيجوز رفعه على انه صفة كال اى كال اولى الى ذواته ويجوز جره على انه وصف لجسم اى جسم مشتمل على الآلة والى في اظهر وايا ما كان فلس المراد بالا لى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغذائية والنامية والجابذة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحى بل المراد انه مشتمل على الآلات يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوية من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكلمات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشتمل على الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله الى احتراز

بلاية الارصاد عليه لا بما ذكره قبله ذكرنا وان كان فيه تكلف اذا اثبات الميل المستدير بهذا عن

الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم في توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة ادخل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير في باقى الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكمات فان المحدد كائن الى آخره)

أقول ثانياً الشارح في النسخ الصحيحة التي رأيناها ومن جعلها النسخة المقررة عليه في هذا الموضوع هكذا والله أعلم  
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا على الوجود بعد العدم والعدم  
بعد الوجود ومعناه ٢١٣ على ما هو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء عن شيء

شيء الى شيء آخر كما في صورة انقلاب العناصر بعضها الى بعض ولا بد ههنا من تحقق مادة يتحول عليها الصور كذلك يطلق على مطلق الحدوث والفناء سواء كان عن شيء الى شيء اولاً عن شيء ولا الى شيء اصلاً واساً الى ان المسمى الثاني وان كان متصلاً عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن متفرعاً على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن نفيه مطاوعاً في هذا الموضوع وان كان مطاوعاً في النقص الخامس حيث اثبت كون الزمان مقدار حركته والزمان قديم فانه ان يكون حركته قديمة فلزم قديمه ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفساد والسبب اومى الى ان هذا المعنى متفق عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له كون وفساد وشار الى الشارح حيث قال فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضوع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدود الجهات اذ لا خفاً في دلالة على انه في موضع آخر يمنع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عند ومما قرناظهر فساد ما ذكره من تفسير الشارح وعلل الباعث له على ذلك انه وقع في نسخته مواضعاً لما وقع في بعض النسخ التي رأيناها هكذا وقد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية لكنهنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليسان الاحتراز به \* مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفساً ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تمهد هذا فنقول انفس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآتي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصررون عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افعال حيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال حيوة دائماً بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائماً في التنية ولا في التغذية ولا في التواليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بافعال حيوة الافعال التي لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنية وتواليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يترقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في تعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال فكأنه اسار اليه بقوله فما يصدر من افعال حيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآتي واما النفس السماوية فهي كمال اول الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً سيتبين ان للنفس الفلكية تعقلاً كلياً يستتبع ادراكاً جزئياً واردة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائماً لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآتي لستقيم على المذهبين قال الامام في المختص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفساً وان فسرناها بما يفصل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب الاشتراك

والفناء الى الغير وايضاً الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا ان الممكن الذي قد يمنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز للمنتصف في الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قديمهما بقيد وبشيء انصافاً الممكن به واجبا ومتنعساً وذلك خطأ

قَالَ ( المحاكات لا على حدوث صورة مطلقا ) أى سواء كان صورة نوعية كما في الصورة الأخيرة وأجنسية كما في سائرها ( قال المحاكات فانتفاء الحركة الى آخره ) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجر يانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلته اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة لانتفاء الحركة في الجوهر تفرعه وترتبه عليه على ما يشعر به كلمة من في قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه قلت لازم مما ليس الا ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها متاخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية فليأتنا مل ( قال المحاكات الذي

يقين الى آخره ) اقول يمكن توجيهه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة لئان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع ما يتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هي البسيطة العنصرية وكل شخص منها حادث مسبوقا وشخص آخر على ما مر وكذا كل شخص من المركبات حادثة متأخرة عن الحركة في الكيف لتحصيل المزاج لجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان تحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هي المستديرة اذا المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لا يقال كل شخص من الحركات

اللفظي واقول اما شاهد اجساما تغذي ونمو وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما وليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقي ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك للاحالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يتم النفوس الثلاثة فذلك منطوق فيه وقد صرح الشيخ في الشفا بان كل ما يكون مبدأ لصدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادية للارادة فلان نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افعال كذلك اما ان يكون مبدأ افعال لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افعال على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادية للارادة وهو النفس السماوية قوله ( ارجع الى نفسك ) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان اكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك لبدنه في السلطة شيء وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدر كشيء غير البدن وكذلك المدر كشيء غير البدن فوجب القاطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فتنه عليها في اول التبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا راجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه سوك لهما ثبت اياهما في الحالة الثانية ان يتأمل حواسه انظاهرة وهو حال النوم فالنائم يدرك نفسه حتى اذا أصبح باسمه يتنه في الحالة الثالثة ان يتأمل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسهما والاندكرا ذلك عند اليقظة والافاقا اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اى كل من النائم والسكران يعقلان ذاتهم الا انه ما يبق على ذكره في هذه الحالات الثلاثة مدر كذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره في الحالة الاربعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاء ها ولا يتلامس اعضاء هاديا يكون الاعضاء منفردة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لثلاثا يكون له سابقة ادراك فيذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لثلاثا يكون له شعور بغيره عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاء ه ولا يتلامس اعضاءه لثلاثا يكون له

المستديرة مسبوقة بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس \* شعور \* فلا فرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول بمجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد اذلى والاجزاء التي فرض فيها اجزاء فرضية محضة فليس فيها اشتصاص متعددة نعم يلزم من ههنا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

شخص من الحركات المستقيمة ولا يلزم تقدمها على أنواعها لكن لمساكنة عليتها بالنسبة الى كل شخص لزم عليها بالنسبة الى النوع باعتبار تحصيله وتعيينه اذ النوع لا يوجد غير تحصيل فأمل ( قال المحاكات فصول الجزئيات كاف في آخره ) اقول ههنا ﴿ ٢١٥ ﴾ بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع بل نقول لعل تلك الصور الجزئية

سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق انظر والعكر على ان هذا لو سلم فائتمار يسلم في تصور الكل بحقيقته فلا يدل على انه لا يحتاج الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى في الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم في الاحتياج الى التعريف لانني جواز على ما نقله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لا يحتاج الجسم الى التعريف بل ان لا يجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والزائد بعيد عن الانصاف ( قال المحاكات فيشعر بأنه من المباحث الطبيعية ) اقول لا قوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكر او تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالها في القسم النظري من الطب بناء على ان ادراك هذه الطعوم انما هو بالة هي جزء لبدن الانسان فقولهم الحرارة اذا فعلت في اللطيف حدث الحرافة في قوة قولهم لان الانسان يدرك هذه الكفة اذا فعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس ( قال المحاكات

شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طاق لئلا يحس من خارج بشي من الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته فاذا اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن ايتهما وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصدق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شي من الاحوال اصلا لانه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فقول يشبه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهى ان ادراك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف اننا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه مولى او ملذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس يحى وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولده او يلذ او لا يدرك انه يولم او يلذ مطلقا والثاني باطل والا لم يتقبض عنه ولم ينسب له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه لم يضافه المؤذى اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه تمنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية لم يدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين الاثنين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالحالية اولى من احسب تساويها في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما محالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات تلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالهفلة وهاتان الحالتان غير برهائيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بدها بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لعل وجه مناط التصديق ان عدم الانس الى غير ذلك وتنعون الفصل بالنتيجة بدل على ان تلك

فتقول الكلية في سهولة الاتصاف بمشوع ) اقول هذا المنع غير منوجه اما اول فلان الظاهر ان الامام مانع قبل تنسبه بالمنع خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سهولة الاتصاف في الماء للطائفة جوهره وسرعته تفوقه لكل من الدهن واليسيل واما الابرادبان الدهن واليسيل اعين ان فصلا من الماء لان الماء اسهل انفصالا منهما

فإنه ضئيلة إذا المراد السهولة بالنسبة فإذا سلم أنهما أحسن تفصالا من الماء يظهر أن الماء سهولة بالنسبة إليهما قال  
 المحاكات وأما قوله الجمهور يصمرون الرطوبة بالبله فهو خطأ في النقل قول ليس كذلك إذ البله كما يطلق على مانعه الشارح  
 من الشفاء وهو الرطوبة القريبة الخ دئمة على ظاهر الجسم أي الجسم ٢١٦ \* الرطب على ما صرح به سيد

المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة  
 أي رطوبة الكيفية وقد نقل الإمام عن  
 الشفاء أن البله عبارة عن الالتصاق وهذا  
 هو رطوبة الكيفية عند  
 الجمهور وعلى ما فهمه الشيخ  
 ونقله صاحب المحاكات قال المحقق  
 الشريف في شرح المواقف البله هو  
 الجسم الرطب الجوهر إذا جرى على  
 ظاهر جسم آخر والجفاف عدم  
 البله عن شيء من شأنه وقد يطلق  
 كل من الرطوبة والبله بمعنى الآخر  
 بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره  
 الجمهور فتفصيل معنى كلام الشيخ  
 أن الرطوبة قد يقال للبله بمعنى المذكور  
 أي الجسم الرطب الجوهر الجاري  
 على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية  
 وهي عندنا كصفة التشكل وعدمهم  
 كصفة الالتصاق والشارح لم يقل  
 ما يتأق ذلك لأن مراده بالبله هي  
 معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور  
 بكيفية الالتصاق وقد عرفت أن  
 البله قد تطلق على هذا المعنى إلا أنه  
 أطلق البله على معنى مقابله لما أطلق  
 عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء  
 وأعله بمثل أن البله في كلام الشارح  
 بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا  
 الموضع وهو الذي ذكره الشارح  
 وليس كذلك فاستقيم كما أمرت  
 ولا تتبع الهوى (قال المحاكات أما  
 الأول فلأنهم لم يتفقوا على أن كل

القضية غير محتاجة إلى برهان وأما أنه يجب بيان امتناع أن لا يدرك  
 ذاته فغير موجه لأن المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف  
 على ذلك بل يكفي فيه أنه يدرك ذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة  
 الأولى وأما المقدمة الثانية فقد بينتها في التنبيه الثاني بأن قسم المدرك  
 إلى المشاعر الظاهرة واليه أشار بقوله أحد مشاعرك مشاهدة وإلى المشاعر  
 الباطنة وهو المراد بقوله أو عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر  
 الباطنة إلى نفس وهو العقل وإلى قوة أخرى يناسب المشاعر الظاهرة  
 وأشار إليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى أو وقسمه أخرى  
 إلى الإدراك بوسط أو بغير وسط فقول الشارح وقسم الباطنة إلى  
 ما يدرك بوسط وإلى ما يدرك بنفسه ليس المراد أنهما قسمان بل تقسيمان  
 وبين أن الإدراك ليس بقوة أخرى ولا بوسط شيء لانه في الحال المفروضة  
 ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي أن يكون الإدراك أما بالمشاعر الظاهرة  
 أو بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجي  
 في التنبيه الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الإدراك بالمشاعر الظاهرة  
 ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع تحواسه فعين أن يكون إدراكه  
 لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين  
 أن الإدراك ليس بقوة أخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر  
 الظاهرة لانه لم يقسم إلى الوسط وغيره إلا إدراك الباطنة فان الإدراك  
 الظاهر لا يكون إلا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين  
 المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط أي الإنسان يدرك نفسه  
 بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك وأعلم  
 أن الدليل لا يتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان  
 من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض وأما المقدمة  
 الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر أنه في الحالة المفروضة  
 ثبت نفسه ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمقا ولو أمكنه في تلك  
 الحالة أن يتخيل أعضاء لم يتخيل جزءا من ذاته ولا شرطيا في ذاته ومعلوم  
 أن المثلث غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت  
 أن الإنسان مدرك بنفسه وإدراكه ليس شيئا من البدن ثبت أن النفس  
 ليس شيئا من البدن فما الحاجة إلى المقدمة الثالثة فنقول أراد زيادة

رطب يختلط بالياس يفيد الاستسماك الخ) أقول لا يظهر أن يقال ما تنفق عليه الناس \* الكشف

أما هو في الرطوبة بمعنى البله والجفاف المقابل لها وحينئذ يمكن حل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكات  
 وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليوسبة) أقول يمكن أن يتخلل بأن اللازم مما ذكره الإمام أن الذين هو الكيفية

التي يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى انغمازه فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى عدم الانغماز ومن المعلوم ان استعداد الانغماز وعدمه غير استعدادا التشكل بشكل الغير \* ٢١٧ \* وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والتأريست سهل التشكل

بالشكل مختلفة على ما نقله صاحب المحاكات عن الشيخ أنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شغل النيران لايسهل تشكلها بالشكل مختلفة بطرق مختلفة الاشكال كالترجيع والتسديس مثلا بل انما يكون دائما على شكل الصنوبري مع انها قالة لاغمال عن الغير والانغمز (قال المحاكات لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة) اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية سواء كانت نفس الاستعداد او معرضا له لا يكون محسوسة بالذات لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسمة للكيفيات المحسوسة والرطوبة من الكيفيات المحسوسة فظهر الفرق واعل من جعلها من الملوّسات اراد بها ما كانت ملوّسة بالذات او بالعرض (قال المحاكات وثانيها ان اللين والصلابة الى قوله وما ذكر في تعريفاتها آه) اقول الظاهر ان قولي الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تامة للوجه الاول فصار الحاصل ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واما الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية القسمة للكيفيات المحسوسة على مقتضى ما ذكره الامام وذكر الاثار في تعريف الصلابة واللين لتعمل ما بهما فيكون تعريفهما رسميا لهما واما الرطوبة واليبوسة فلما كانت من المحسوسات

الكشف ولا شك ان الانكشاف بالمقدمة الثالثة اوتقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدي المقدمتين الاخرتين فكأنه دليلان اوتقول انما اورد المقلعة اشالة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بهما ثم لما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد لوهم والتنبه عليه هذا هو الضبط قوله (وهو الوجه الذي ثبت به صور الانواع) فان الوجه الذي ثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع السائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغبرة فلا بد لهما من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لان جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مبدء الافعال ولما كان اظهر الافعال لهما الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة اى من حيث انها مبدء الافعال حتى يقال ان لنا حركة فلا بد لهما من مبدأ وليس الجسمية ولا مراح بل شيء آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احراز عن الصورة الجسمية لانها وار قومت الجسم لانها تقوم حنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم لانها لا تقوسه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجسم مقوم للنوع ولا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرفت انه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ولم يخلت فيه النفس لانسانية فهذا الحد كما ينبغي قوله (والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة) انما كان هذا اظهر لار حال الحركة لو اراد به السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل لما منع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعرو املاذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة طرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك قوله (وليف يلبس به)

فلم يكن ما ذكر في تفسيرهما \* ٢٨ \* تعريفهما حقيقة لهما لما مر من ان المحسوسات لا يعرف بل تعريفها لفظيا لهما وليس المقصود تمييزهما عما يفرق بينهما بل المقصود تمييزهما عما يشبهه عند الجمهور بهما وعلى ما قررنا ظهر انما يحتاج سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره صاحب المحاكات ففيه انه يدل على الفرق



والامتياز بينهما وبينهما في نفس الامر وايس كلام الامام فيد بل في انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتياز التام غير مطلوب في امثال هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة ﴿ ٢١٨ ﴾ جزء مفهوم للين وهذا

بناء على حذف سهولة الفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التبش على ما هو المشهور بناء على ان سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانغماس عن المشكل الحاضر الذي هو جزء مفهوم للين على تفسير الشيخ لآيائه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة قيده اخذ في تعريف اللين ما يقابله ويتنافيه وان كان قديرك في المشهور فكيف يتوهم من كلام الشيخ في تفسيرهما عدم الفرق وبما قرأنا كلام اشار فيه على ان دفع ما ذكره صاحب المحركات من التعارض الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احداً فرقيين غير صحيح لما قرأنا ان مدار لفرق الثالث على المباشرة والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء على ما هو المشهور والرابع على ما هو الحق في ورعاية كلام الشيخ والنظر الى القيد المذكور فيه هذا تحقيق المقام ( قال لمحات الاراء ان فعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر الخ ) اقول الذي يتلخص في هذا المقام من كلام الشيخ في اشفاء ان الحرارة والبرودة ليستا مبدئين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات لافعال اخرى سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال بالذات اعني قبول التشكل يسير

انما خص المس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك واركان كيفية مضادة لعدم فكيف يحصل المس به فليس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك بالمس كما صرح به الامام في شرح قوله ( وهما متقدمان على الانتباه ) اي الجامع والحافظ متقدمان على الانتباه المستمر المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر يترفع على الانتباه المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون لبدن من الاستقصات انما علم بتفطره في القرع والانيق وتحليله الى بسائط وكون الجامع ادعاه ضعف او عدم تداعي لبدن الى الانفكاك امر تجريبي علم بتكرار المشاهدة كما تذكره في الفصل الذي يابيه ومن اظهر ان هذه القضية التجريبية لا دل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع فانما هي كالحكمة للدليل ذكرت لمزيد الابضاح قوله ( واعاوقع الاستدلال بالمزاج لابقا قصد ) لمبا قال اولاً ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخافاً لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج الانتباه لجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحق في هو مفارقة النفس المزاج واما وجود النفس فثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع اجزاء وحفظها عن الانفكاك ويكون ايضا استدلالاً بالافعال ومحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الاوين والمتأخر عند نفس المولد قوله ( فكيف حدث الصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها لم يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام ) وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المي في الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها ونحو طمطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما شهد به الكتب الطبية قوله ( يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبت في الفصل المتقدم ) اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شيء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المسدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

او عسر وليس مبدئين لفعل بالذات سوى التلطيب والتيسير والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾

ما يكون بالذات مبدأً فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالانتهائية ما يكون بالذات مبدأً انفعال بالذات فكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين وايضا الحرارة والبرودة فاعلتان في الرطوبة

والبيوسة وهما الانفة لان فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثابنتين فاعلنان وهما بالنسبة اليهما منفعتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانفة ايضا كما علم من كلامه فتخالف لما علم من كلام الشيخ ﴿ ٢١٩ ﴾ كذا ذكره بعض المحققين وهما يفرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة بفعل

من غير خلط محالهما بجسم آخر بخلاف الرطوبة والبيوسة فانهما لا تنفصلان بدون الخلط (قال المحاكات وفيه نظر لان احدهما الفرقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بانا نختار انه معتبر والمعتبر من ذهل عنه فبني الكلام في الفرق الثالث على الماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من معنى السنين وفي الرابع صرح بفساد ذهل عنه المعتبر ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكات والالكان الشيء آفة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لان حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشيء آفة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الوسطة آفة لادراك ما يحيل فيه اي الكيفية العارضة له ولا يجذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لو تكيف بالكيفية المدركة لكان ادراكه الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التي كانت واسطة في ادراكها لخلوه عنها في الواقع اذ لم يدرك

بقوله وله فروع فان النفس كاسمين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد باليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى في ابدن بها فعالها المختلفة وانما عال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل قوله (اشرة ادراك اشئ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك اشئ حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك ممثلا عنده حاصلا واما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها الاسبيل الى الاول والام يكن اشئ الذي لا حقيقة له في الخارج من الممدومات الممكنة او المتعقبات أصلا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك ان تقدير لا يكون الوجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان الشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تاتصل لها بل هو كائنا لامر الخرجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذا مدركنا شيئا فلان شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجي المتأصل في نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليصور هذا الموضع على هذا الوجه وبذلك الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدلل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل فينا اثر فينا بعد الادراك كما اننا قبله واه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثرا ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان حجة الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله (انما قدم الادراك) نال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهرب ولاجل ذلك اي وتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال اننا لا ندرك من تلك الوسائط عند فرض عديم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا ندرك في الهواء كيفية مبصرة ولا مسموعة ولا مشبوكة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة العارية كيفية مذوقة عند خلوها عن الجسم ذي الكيفية المذوقة

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المسموعة على ما تقرر لانه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة ٢٢٠ \* العارية هي الحاملة للكيفية

المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لا يصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة ( قال المحاكات واما الملووسات فلا يحتاج الى متوسط لا يتخلو الجسم عنها ) اقول فيه بحث اذ لا يلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المدلول فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص نفي المدلول فلا يلزم من عدم جريان المحذور المذكور في المصبرات والشهومات والمسموعات والمذوقات على تقدير كون وسائطها متكيفة بتلك الكيفيات في الملووسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملووسة الا انه بقول المقصود بيان محردان ليس في الملووسات هذا المانع الذي قد كان في غيرها فيمكن تحققيها في جميع الاجسام ويحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فامل ( قال المحاكات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ ) اقول نحل الاستدلال على هذا المعنى عبر المتعارف واصل الباعث على ذلك قول الشارح اورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لما هياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة في صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيهها على انه يصلح ان يجمل

انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحية انات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طوعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتداء بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا يحتاج لادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فاللازم ليس لان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه او عنه تصرح بتقديم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسار بما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف في مقصده الشارح لانه يمكنه حينئذ ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهرا بطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لا يكون وجهها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الاخر ولذلك صار ابدأ في فصلين متساويين قالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا لتقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين مساوية بل هما اثنان من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القرينة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لا زمين في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة واصل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا قوله ( واذا حضر متصفا عنده بنفسه او بمثاله ) لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات يحصل بنفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقالة بمثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه

معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه ونحصل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح \* منافع \* اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراها عنصر العناصر في الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر تعريف الاقسام اي ما يصلح لتعريفها ثم انت تعلم ان نحل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

البعد مع ان لفظ البعد لا يلائمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول الكون والفساد بالمراد استقصاء المطلوب حيث قال بالحري ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان في هذه الاربعة ﴿ ٢٢١ ﴾ قوله حين يوجد خفيف مطلق بخلاف جهته فوق كالنصار

اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لأن الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انه استقصاء للمركبات لا غير بالاستقراء واما ان وظيفة الحكمة هي التمسك بالبراهين المقيدة لليقين لا ما يغيد الظن وهذا استقراء ناقص لا يغيد سوى الظن فجوابه انهم كثير ما يبنون الكلام على الافتعائيات كما في اكثر لمباحث انصاريات كالرعد والبرق والشهب والنيازك والزلازل الى غير ذلك لان البراهين اتيه في الاكثر لا يثبت بها خصوص العلة وتوابعها فيها على انها بضم الحدس وبعض اقرائي تعيد اليقين كما قالوا في اثبات كون نور القمر مستفادا من الشمس فان اختلاف تشكيلات البدرية والهلالية عند قربها من الشمس والبعدها عنها يغيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها بضم الحدس وان كان هذا في نفسه لا يغيد سوى الظن (قال الشارح كما ان النصار انجمن من النحاس المذاب) اقول سيجي ان الاواني الرصاصية يشتد تكيفها بكيفية ما يجاورها حتى صارت كيفتها اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ

مناف لما ذكره بعد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصور ما فلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجية فهو وايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثل لها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لانه فلا اشكال قوله (ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك) فيد بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفا والاخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل المعروف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بالمراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللفظي الذي هو تدبير الشيء وتصوره وعن الثاني ان الشيء المذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقته انما يكون في ذات المدرك وان كان بالآلة فتمثلها فيها فغابه الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاختصاص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فلئن قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يخصر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا لعدم النفاذ اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

ابو البركات (قال الشارح وليس سهولة التشكل الاربعة اقوام) اقول فرق ظاهر بين قول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال لسهولة بان يتشكل بشكل ما يحيط به بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف مسدس صار شكله مسدسا واذا صب على المربع صار على المربع وليس الجلال في شغل الثيران كذلك بل انها دائما كانت على

الشكل الصوري على ما ذكرنا سابقا نفع من الغير بسهولة رقة قوامها (قال الشارح وراعى القرب المذكور)  
 اى بين الكيفيات لايين الاجسام العنصرية والاليم يشرع اولاذكر يوسه النار (قال الشارح هواسخن فهو اخف  
 والطف) اقول هذه الصيغة تفيد مساواة طرفى القضية ﴿ ٢٢٢ ﴾ فلا يرد بان الموجبة الكلية

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة  
 لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك  
 دال عليه قوله (واعلم) لما كان الادراك هو اصول شئ عند النفس  
 اما حصوله في النفس او حصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان  
 يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا في آتته واثته  
 اما محله كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرئىة في الرطوبة الجليدية واما  
 غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا  
 في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله (والاشياء لمدركة)  
 الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضورى  
 وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعى  
 وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون  
 خارجا عن المدرك او لا يكون فالمدرك خارجا عنه فادراكه بحسب  
 حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه  
 يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقته اما الاول  
 فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لكان فيها فلامتياز  
 بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالى باطل لوجوب  
 المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول  
 صورته لاجتماع الثلاث في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك  
 الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك  
 وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة اتقانة واما الثانى  
 فلا ادراك حقيقة الشئ الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة  
 او حصول مثاله او الاول باطل كحقيقته قوله (فهم من جعل  
 الاضافة) اعلم اننا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشئ يتميز و يظهر  
 عند النفس فلا يتخلوا ما ان يكون ذلك الشئ في النفس او من خارج فان كان  
 في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند  
 النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشئ عند النفس  
 كما ان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهى خارجة عنها لا فيها  
 فلم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا  
 الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اول فلان وجود

لا ينعكس كنفسيها ولا يلزم من كون  
 كل ما هو اسخن فهو اخف والطف  
 ان كل اخف والصف اسخن والمفيد  
 ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن  
 الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف  
 والطف هو لازم ذلك لنعكس لانه  
 في قوة عكس تفضله وحيث يذبح  
 ان يراد بقوله الحرارة تفضى الخفة  
 واللطافة ان المقضى ليس الاياها  
 على ما يفيد التعميم بالجنس ثم  
 لا يخفى عليك ان كون ما هو ارد  
 فهو اقل واكتفى على هذا الوحية  
 يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات  
 من ان الارض ابرد من الماء (قال  
 الشارح يتولد من اجسام نارية  
 فارقتها السخونة) وجه الاستدلال  
 ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين  
 اشتركا في كيفية واحتلغا في الاخرى  
 فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعقة  
 وفي الصاعقة كيفيتان برودة ويوسة  
 ولا يمكن الاشتراك بين انار وبينها  
 في البرودة لما ثبت من ان النار حارة  
 ثبت فيها اليوسة (قال الشارح  
 واختلاف الآثار الى آخره) اقول ههنا  
 بحث اذ لو صح هذا لزم تبين مصدر  
 الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا  
 فيلزم اشتغال الهواء مثلا على صورتين  
 ولواجب بتغاير الجهة فنقول يجوز  
 استناد الكل الى الصورة الحسية  
 بتغاير الجهات والاعتبارات (قال

الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وظلته ﴿ الاضافة ﴾  
 يختلف به حال الحركة من خارج الحركة واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة  
 في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في اطراف المسافات التي تحرك عليها المتحرك الاينى بالطبع

أظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر الذي له الميل والحاصل ان الاطراف هي ما فيه الحركة لا التحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين ان الثقل المطلق والخفيف ﴿ ٢٢٣ ﴾ المطلق اظهر مما في الوسطين اي الاضافيين ثم يرد على ما حله

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعتا يدنا تحته نعلم انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا وضعتا يدنا تحت قبة الترسلا مع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم على ما ذكره الاهام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية بطهر ذلك بان يسهط حجر تارة من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة من وسطه وتارة من رأس الجبل الى وجه الارض (قال لشارح لان قوما ذهبوا الى الخ) - معنى بيانهم وان كان مختصا بالاحتمال الذي لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجنا به على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيسفة تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل لارض اياها فاذا كان الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المفصلة يتحرك الى الارض لا قسرا بل طبعها لكن الجنسية ولتشابه لا طبعها

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هو بوا عنده واما في الخارج ولا يكون المدرك الاموجود في الخارج فلا لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابعا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة الاشياء او صورة شيء والاول محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعوم بل صورته ولثاني ايتسا باطل والالزم وجود المعوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا كان اما صورة الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن فقد بان استحالة كليهما لانا نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العلم وجودا غير اصلي لانها مثل اشياء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ما هيته بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله (ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك) كأن مسائل لا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف للادراك بل تعيين لمعناه فانا نتعقل ما اتى متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدة ثالثة احدها انه مقول على الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل فعين معناه ليتعرف حاله انه متواط عليها او مشكك والآخرى اننا نظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الالكة وقد تبين مما تلخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالالكة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفى آتيا والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله

المكان الطبيعي هذا لكن هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للجسام لان كون الامكنة طبيعية انما ثبت بالبرهان المذكور لابان تلك الاجسام اذا خرجت عن تلك الامكنة وجدناها متحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي



ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة في كل آن كان صورة يكون تحصل المادة وتقومها بها فلنا هذا معنى على ما سيحقيقة ٢٢٤ من مذهب الفارابي ان كل

(فن اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني ان يقال هب انما اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغريبة عنا واذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينهما وبين النفس تعلقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما اننا لانم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لم لا تحققه في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه تبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية الحقيقية الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك بوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لا تمتنع وجودها اذ لو كانت موجودة يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لاننا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودة في الخارج وبعضها لا فيصح انصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج وان يذهب اليه ذهاب واما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه يزعم فيه البداهة فلو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالة لار الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها في ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل في كل موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بتغيرها ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بهادئما وهو باطل وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث اننا لانم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

فرد من افراد ما فيه الحركة كل بالقرة وانما يحصل شيء ما بالفعل بانقطاع الحركة (قال المحاكات ضرورة انتفاء الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة تحقق اذ ما فيه الحركة بالقوة القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها بالفعل كما ذهب اليه الفارابي او يقال لما فيه الحركة فردوا حديثا لشخصي من اول الحركة الى انتهائها واركان كل فرد فرض في كل آن من الاوقات المفروضة في اثناء الحركة كان فرضيا متفيا بالفعل ويكفي لتحقيق الحركة تحقيق هذا الفرد والسيال وسأبقى تفصيله وتوضيحه (قال المحاكات هذا انما يسم الخ) اقول العالم عبارة عن المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من المركب الذي كان ركنه البعض الآخر داخل في المجموع فصح ان بعض المركبات ادراكا واجزاء للعالم في الحقيقة كالأعضاء فيفيد الاول مخرج ذلك ثم تلك البسائط كما فيها اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء مشتركة بين الجميع وأشار إليه الشارح بقوله فالاول للجميع وفيه ايماء الى وجه آخر لقيده الاول فان تلك البسائط لما كانت محتاجا اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة على السابقة بحسب التطور والاعتبار وكان صاحب المحاكات فهم من هذا ان المراد بجزء العالم ما كان جزءا

للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس جزءا بل المركب آخر وقد عرفت مراد اشار المحقق (قال المحاكات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه لو كان الهواء ثقيلا فلا بد ان يكون داخل ايا في الثقل المطلق بل الثقل المضاف وليس كذلك اولا فلخصهم

القيس المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لا يصح ان تعريف الثقيل المطلق ولا تعريف المضاف بشئ من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ما ذكره آنفا حيث قال واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة ٢٢٥ \* والازم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ بشئ من هذه المحال في الصغير والكبير واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالنكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخييل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا يحس الاباشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لا يرد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخييل فعلى مذهب ابى البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير النظمية والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلاننا لاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزءه من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تفقد هاتان لتقدير الكبير والصغير انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عافلا قوله (ان الادراك معنى واحد) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والمحتعات واذا كان

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ بشئ من هذه المحال في الصغير والكبير واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالنكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخييل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا يحس الاباشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لا يرد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخييل فعلى مذهب ابى البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير النظمية والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلاننا لاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزءه من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تفقد هاتان لتقدير الكبير والصغير انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عافلا قوله (ان الادراك معنى واحد) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والمحتعات واذا كان

وفي المضاف والخفيف ٢٩ \* المطلق هو الذي جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ما كان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على ما يظهر

في تأمل وهكذا في الثقلين فثبت ان الامكنة ليست الاربعاً وتبين ان تلك في تلك عناصر آخر زم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة في الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر في الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل \* ٢٢٦ \* الاجسام فما الحاجة

الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يندفع احتمال ان لا يكون كرة النار مثلاً ليس بتمامه مكان الهواء بل مكاناً لعنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكات اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا في البواقي فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر في تلك الاربع المعينة والا كان حق البيان العبارة الثانية وايضاً لو بني كلامه على ما ذكره لكان محتاجاً الى المقدمة المذكورة والى البيان الذي قررناه آنفاً وشئ من ذلك لم يكن مذكوراً في كلام الشيخ فحمل الشارح الحق في كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظره الثاقب على ان المراد حصر العناصر في الاربع لكن لا مأخوذاً بعنوان كونها ناراً وهواً وماءً وارضاً بل مأخوذاً باعتبار كونها تقبلاً مطلقاً ومضافاً وخفيفاً مطلقاً ومضافاً (قال المحاكات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد لوقيل ببقاء النار في تلك المركبات بصبر افئها وسورتها اما لوقيل بوجودها فيها منكسرة الدورة فلا بعد (قال المحاكات لانه انما يكون الخ) اقول لا يخفى على التأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ما شرعنا قوله سابقاً ان الحجر انما يكون في مكانه

حالتنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصور فليكن حالتنا في تصور الموجودات كذلك قوله (ومنها حصول الاستدارة) تقرر السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيماً مستديراً حاراً بارداً وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديراً وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديراً وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لوجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معاً وانه محال ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيماً مستديراً اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اى عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً ثم قال واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حاراً فان النار ههنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان النار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان النار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا تكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله (واما احتجاجاته) قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم تنجح الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والخ في عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج واتا اقول لاشك انما اذا دركنا شيئاً يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء

الطبيعي لو اتصل بكله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه \* المتميز \*

الطبيعي وقد جعله صاحب المحاكات على ما حصل اولاً كلامه عليه ولا يخفى بعده اذ ليس للانفصال مدخل في عدم انطباق مركزه على مركز العالم اذ انطباق مركزه على مركز العالم يتصور على تقدير

انفصاله عن الكل وعلى تقدير اتصاله به ( قال المحاكات وجوابه انه الخ ) اقول فان قلت هذا لا يجري في المركبات المتوالة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث اشخاصها لانواعها ﴿ ٢٢٧ ﴾ المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على

كل فرد منها دون انواعها ( قال المحاكات ونوقض الخ ) اقول النقض بالمزاج يتصور على وجهين احدهما وهو الذي قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بانسبة اليه ولا ينفي سخافة هذا النقض والدفاعه بما ذكره وثانيهما انه صدق هذا على المزاج لان حلوله سابق على حلول الصورة وما بينهما من سائر الكمالات والجراب الذي ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب عنه ان كان كل نوع ما يكمل ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة الى المركب بقدر الكمالات الذي هو القسم فلا يصدق عليه انه اول شيء اى اول كان يحصل في المادة وبما ذكرنا ين دفع ما يتوهم ان المزاج اوله يكن من الكمالات الاولى للمركب ولم يكن كالاتياله ايضا لتقدمه عليه لم يكن كالاتياله ( قال المحاكات كانت النفس الخ ) اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم فينبغي بناء

التميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلالته على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء لمجرد لكننا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فالما بعد العلم به تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشيء وهذه شبهة واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرر جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اراد به حصول صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان اراد به حصول صورة السواد له فن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها اننا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصلة له فلماذا كان العلم حصول شيء لمجرد لم يشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرر الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فن علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضورى وتذليلها على تخطئة الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شاع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امر ازيدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا ولا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

الكلام على التشبيه والمساحقة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فتأمل فيه ( قال المحاكات وهذا الكلام الخ ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله لا ياتي لم يتعرض لدليله صريحا بل اوى الهبة بقوله حالة التركيب والدليل عليه المزاج واطهوره

لم يذكره صريحاً ( قال المحاكات والشارح به على المقدمة التي هي قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما  
 الاعلى تصور الصور والكيفيات ) اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يقيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه  
 ولو كان المراد ايضا ح تصور الاطراف لم يتجج الى ذكر ﴿ ٢٢٨ ﴾ افراد القضية بل يكفي تمثيل

الاطراف بجزيئاتها مثل ( قال المحاكات  
 كان الضعف الخ ) اقول اذا ضعف  
 كيفية السواد مثلاً فحين الضعف  
 لاشك انه يبقى جنس السواد ويبدل  
 انواعه بناء على ما تقرر ان الاشد  
 والاضعف متفقان في الجنس مختلفان  
 في النوع وحيث قد نقول ان كان  
 المراد نفي الاشتداد والضعف  
 بهذا المعنى عن الصور فنختار  
 الشق الاول ونقول قوله كان ذلك  
 بطلاناً للصورة لضعفها ان اراد به  
 انه بطلان للصورة الاولى والنوع  
 الذي كان فسلم لكن بطلانه ممنوع  
 لان المفروض ضعف جنس الصورة  
 المشتركة بين الاشد والاضعف  
 وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة  
 فمنوع والسند ظاهر وان كان المراد  
 نفي الحركة في الصورة مطلقاً سواء  
 كان افراد ما فيه الحركة مختلفة  
 في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا  
 كما في الحركة الابدئية فيمكن اختيار  
 الشق الاول على ما قررنا ويمكن  
 اختيار الشق الثاني ايضا ويقال  
 ذلك الزائل وان كان عرضاً بالقياس  
 الى النوع الذي فرض الحركة فيه  
 لكن لما كانت حصة منترمة من ذلك  
 النوع كان ضمه فالذلك النوع كما ان  
 الزائل في صورة الحركة في السواد  
 لما كانت حصة متوهمة من السواد  
 انتزعه العقل بمعونة الوهم من

بذاتنا وعلماً بذاتنا عين ذاتنا فيكون علماً بعلماً بذاتنا عين ذاتنا لكن  
 عين ذاتنا حاصلة فيكون علماً بعلماً بذاتنا ايضا حاصلاً بالفعل وهكذا  
 في سائر التركيبات فلنزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل  
 وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علماً بذاتنا لم يكن علماً بذاتنا نفس  
 ذاتنا لانه لو كان علماً بذاتنا نفس ذاتنا لكان علماً بعلماً بذاتنا نفس  
 علماً بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلنا بذاتنا حيثين بالذات  
 وبهذه الحثية نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه الحثية مغايرة له  
 وتحقيقه ان علماً بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة الذات وليس ههنا  
 الامر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار  
 فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضره وهو باعتبار انه  
 حاضر معلوم وباعتبار انه حاضره عالم فالتعدد ليس الابهسب الاعتبار  
 والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور  
 الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن  
 العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئين  
 كما في الاضافة والايحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم  
 فان قلت فليكيف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايحاد اجاب بانه  
 كاف في الاضافة ايضا واما في الايحاد فلا لار الموجد يجب ان يكون  
 متقدماً بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة  
 تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا  
 الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتي العصبين  
 والا لكننا ابصرنا الشيء الواحد شئين لان المنطبع في كل في واحد  
 من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة  
 والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية  
 فانما اذا ابصرنا شيئاً فان لقوتنا بالامر نسبة خاصة اليه فقوله الصورة  
 تحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك يكون في الحس  
 المشترك او في ملتي العصبين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره  
 الامام قوله ( وانواع الادراك اربعة ) لان المسدركات اما جزئيات  
 مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير  
 محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

السواد الاشد كان السواد يضعف بل نقول لا معنى للضعف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد  
 الاضعف ( قال المحاكات فيكون النوع الخ ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين  
 اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في حصول النوع وصدق عليه ولولزم من الايحاد في النوع

التشكيك في النوع للزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الأشد والاضعف من الجنس أيضا والحل مامر ( قال المحاكات لا يكون افراد النوع واحدا لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها ) اقول فيه بحث اذا ذكره ﴿ ٢٢٩ ﴾ لايبات ان تلك الكيفيات المختلفة بالشدّة والضعف لا يكون

من افراد نوع واحد يجري في صورة كونها افراد الجنس واحد وكان النوع لا يكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومحددان جنسا وايضا لاشك انها داخلية تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لا يقتضي كون المقول عليها كالتنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك في الذاتي بل الحق ان نفس احده السوادين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في مفهوم ذاتي او عرضي على ما صرح به بعض المحققين ( قال المحاكات والجواب الحق الخ ) اقول يعني ان الباقي فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى متنهاها لكنه سيال غير قار وما اضعف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الا ان ذلك حركة في ذات السواد اذلا معنى للحركة في ذات السواد الا ان يكون المتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه في كل آن اشد واضعف من المفروض في الآخر على ما مر آنفا اقول هذا الجواب جار في اصل الدليل لان

اولا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئية غير مادية واما ما كان قادرا كما التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموضوع غير المحسوس والتخيل بالابصار لانه اظهر والا فالجنس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فان المماسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتافها بالفواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الفواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخرجي واما لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ازلتها عن الماهية وثبتت الماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخيل وجعل الامام قوله لوازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير الفواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يجمع امكان زوال جميع الفواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح قوله ( وقد اورد في هذا الموضع سوئالا ) وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر على ان يترزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفاتهما عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزأ من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزأ من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزأ منها لم تكن مشتركة بينهما فلا تكون كلية واجاب بان الكلّي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء الافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض

المحذور في هذا الشق انما الزم المستدل من قبل ما فيه الحركة لا من قبل المتحرك وما فيه مشترك بين الدليل وصورة التفصّل فان قيل لا بد من المقاربة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولاً ان هذا القائل يحصل المتحرك النوع وما فيه افرادة فيحصل التباين وتاها بان هذا لو لم كان دليلاً آخر بل الحق بعد اختبار هذا الشق



أن يقال أفراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمنعرك بالفعل لابد أن يكون موجوداً بالفعل وأما كون ما فيه الحركة لابد أن يكون موجوداً بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المتحرك متصفاً بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط موجود في الخارج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بأن ههنا فرداً واحداً

فالصورة العقلية وإن كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال إنها كلية مجردة بالعرض والمجاز والمأصل أن الكلي المجرد ماله الصورة وانما هي الصورة الكلية لأنها صورة الكلي لا لأنها في نفسها كلية قال الشارح القول بأن الكلي موجود في الخارج باطل إذ لا شك أن زيدا في الخارج إنسان وعمراً إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما في الخارج إما أن يكون موجوداً في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة وأنه ضروري الاستحالة وإما أن يكون موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزءاً منه وبعضاً منه هذا خلف وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئاً واحداً في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في العقل لكن إلهاماً اعتباراً باعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج لكانت عين أحد الأشخاص واحد الأشخاص أو تجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال أما الأول فلأن المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتشافها بالعوارض الذهنية لا في ذلك وأما الثاني فلأن الصورة العقلية ليست جزءاً للأشخاص في الخارج ولا يلزم أنها ليست مشتركة لأن اشتراكها ليس معناه أنها جزء لأفرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للأفراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين قوله (وأما ما عوفي في ذاته برئي عن الشواذب المادية) فدمر في الدرس السابق أن الشيء إما أن يكون مادياً أو غير مادي فإن كان مادياً كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد أولاً بتجرداً مادياً ثم بتجرداً تجرداً وسطاً ثم بتجرداً بالكلية فإن الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة وإذا تخيلت تجردت تجرداً أشد لأن المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا أنها لا تجرد عن الواحق القريبة فإن تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

شخصياً باقياً من أول الحركة إلى آخرها غير فار من المفولة التي يقع فيه الحركة مع أنه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما يقبله العقل وإذا لم يكن شيء من أفراد النوع موجوداً بالفعل فلم يكن النوع أيضاً موجوداً بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا أنه لم يوجد شيء من أفراد الحرارة مثلاً في أثناء الحركة في السخونة مع ظهور أثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لابد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لأن المحسوس في كل آن ما يكون أشد أو أضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يتخمس بأثار مخالفة لآثار الآخر اللهم إلا أن يقال أفراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن التوسط بينها موجود بالفعل لأن الحركة التوسيطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار ترتب عليها واختلافها لاختلاف قربه وبعده بالنسبة إلى المبدأ والنتهى وأما حديث الاحساس فجوابه أن لا عبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في أساس الأمور الغير الواقعة كيباض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقص والأشكال أيضاً (قال المحسكات إذا عرفت الخ) أقول فيه نظر لأن ما ذكره الإمام

كابد على ما ذكره بدل أيضاً على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد المحل في الصورة فعند الضعف لا ينبغي أن يكون نوع الصورة باقياً أولاً فإن لم يبق كان ذلك بطلاً للصورة لا يضيف المحل في الصورة المستلزم لضرورة الحاصل ضيفاً المستلزمة لبقائها وإن بقي كان الضعف بزوال

تقرض الى آخر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للمحل لا يتناقى كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستازمه فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يضعف ان المحل لا يتحرك في طاقاتها ﴿ ٢٣١ ﴾ الشديدة والضعيفة لان الصورة هي المتحركة وحينئذ

فالجواب عنه على ما استفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضى ان لا يكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقرر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فالتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال رد هذا البعض الذى ابطال الشيخ في الشفاء مذهبه لانه رد الامام والجواب عن دليله (قال المحاكات فلونحركت الهولى) اقول قال سيد المحققين قدس سره في حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهولى ليست الاشياء بالقوة لانحصل موجوده بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها في وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فاوكانت في ذاتها منحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اقول في كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهولى ليست الاشياء بالقوة ولا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لو تم فاما ثبت به نفي حركة الهولى في الصورة والحركة في الجسم هو اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعطلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو بدرك بمشاركة الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات المترتبة في التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقولته الشئ الذى لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالواقع الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مستتلة على تكرار واستدراك لان قوله لا يتعلق بالواقع الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق الواقع الغريبة فكأنه قال ما لا يمكن ان يلحقه الواقع الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اراد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواقع غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الاسباب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة انما يتم لو كان قوله لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواقع الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشئ لا يمكن ان يتكرر تفرع على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكرر الا بالماهية فان تكرره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواش غريبة وعوارض مخصصة والاخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطالب الذى هو بصدده فهو ادخال اجنبى في البيان ثم كان سائلا يقول فابالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اشتغلنا بالعلائق الجسمانية بمنعنا عن ادراكها ويطهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق وما منع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل العلائق الجسمانية يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو برى من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

في الجسمانية او في الجسم فيتحرك الصورة الجسمانية او الجسم المطلق في الصورة النوعية ولا كلام في ان الصورة الجسمانية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانية انا لو سلمنا ان المتحرك هو الهولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت في الصورة المعينية اذ من المعالوم ان تحصلها

بالفعل لا يتوقف على تلك الصورة والاما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان المتحرك حين الحركة فردا واحدا سبلا شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك في الابن له ابن واحد مستمر والمتحرك في الكيفية واحدة مستمرة لكنه سبلا يمكن ﴿ ٢٣٢ ﴾ ان يفرض فيه كيفيات غير

متشابهة كل منها في آن وتعدد افراد الابون والكيفيات انما هو بالقوة دون الفعل وحيد نقول يجوز الحركة في الجوهر على هذا النحو بان يكون للمتحرك صورة واحدة سبلا مستمرة والمفروض منها في كل آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة والهوى انما يتحصل بالفعل بتلك الصورة الشخصية السبلا هذا على ان القول بان الهوى لا يتحصل بالفعل الابصورة معينة شخصية لا يلائم ما مر ان شخص الهوى بمناهية الصورة وقول صاحب المحاكمات لو تحركت الهوى في الصورة كان قبل تبدل الصورة الى الخ اجراء للكلام على التمثيل والافنى صورة حركة الهوى في الصورة الجسمية لا يلزم التبدل الشخص لا تبدل الحقيقة وانت خبير بانه لو تمسك بمذهب اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه الحركة كانت بالقوة اندفع البحث الآخر (قال المحاكمات قوله الشديدة والضعيفة التي يكون الى قوله لادخل لها في اثبات الكيفيات عن الصور) اقول عدم مدخليته في هذا لا يستلزم ان يكون مستدركا اذ لا شك انه دخلا في كون الصور النوعية هي الطبايع وهذا هو ملك ملاك الامر في الفصل الاتي فكيف يكون مستدركا (قال المحاكمات غالبية من جهة الصورة

انا اذ تعقلنا جسما من الاجسام فلا يتخلوا ما ان تعقل مادته اولا فان لم تتعقل مادته فلا يتحصل تعقل ذلك الجسم ادم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته فالمادة لا يمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها المعارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لاتعلق العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها لمقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا بالشواذب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما لقسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى شئ اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافي فيها والوهم لا يأخذ المعاني الا بخصوصية بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هوى او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للخشب افقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل ونحن نقولها ثان القضيةان غير مبنيين فن ابن يستلزم عقل الشئ ذاته عدم احتياج تعقل الغبرايه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحل والمحل معا وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانه معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني

الح) اقول وجه التامل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومعدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾ محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليمية لا تقييدية كما يظهر بادنى تأمل فلا يكتفى لاجتماع التقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين الكيفيات بل اجتماعها ونفاسها متصفة زمانا

معينا على حركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة ( قال المحاكات وهذا حل الكلام الخ ) اقول هذا انما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصا بالحق في وهذا وان كان ﴿ ٢٣٣ ﴾ ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

اذ التضاد الذي هو اقسام التقابل لو لم يكن بل المعنى الاعم بل اشترط غاية الخلاف فيه لم ينحصر التقابل في الاربعة وظاهر ان التضاد الذي هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يتناول التضاد المشهورى خبير الحقيقي مما لا يصحى اليه اذ المتقابلان بالذات انما يقابل المتقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما في الغاية ام لا ثم اقول قوله **كما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف** اراد به ان بين السواد الشديد وبين السواد الضيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وهما بمباحث نفيسة مذكرة في حواشينا على الشرح الجدي للتجريد ( قال المحاكات والجواب ان الخ ) اقول فحاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربعة بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والانيق على ما فصله وقوله وهي لا تحصل بالاستحالة لا دخل له في الجواب بل ذلك افادة اخرى هي ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور

على ان الكلام في قوله معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسر بقوله وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان البحر دعى المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته في شأنه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها ان يصير لاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يرون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن الشخصيات صارت معقولة لانتفاء الوضع **قوله** ( وهذه القوى منقسم الى مدرات ) القوة الباطنة امامدركة او معنية على الادراك والمدركة امامدركة للصور او مدركة للمعاني والمعنية على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور والمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكننا لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الطاهرة والغرض من التفرع ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها لا شك في وجودها ومن السخيل انقسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مداه وهذا ضرورى لا سبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى **قوله** ( والحاصل ان الموجود في الخارج كقطة رؤية نقطة كالخط ) ولا شك انها لا اتصال ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة يحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام والاتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشتركة الذي اذا انقطعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا انقذر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

ولا يتوقف على اثبات ﴿ ٣٠ ﴾ المزاج على ما هو المتراعى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذ ما ذكره في اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح ومتشابهة على ما في شرح الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

لكن التوجيه الذي ذكرنا لابلان ما ذكره الشارح بعد هذا في القول الآتي حيث قال قد تبين ملامحي أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فالاستحالة لا يمكن أن يكون لها وجود في العلم بالاستحالة فالاستحالة لا يمكن أن يكون لها وجود في العلم بالاستحالة (قال

المحكيات وأما دعاهم الخ) أقول يمكن إبطال كل من الانقلابات والاستحالة بكل من الحكمين وذلك بأن يقال لا يجوز انقلاب الهواء نارا مثلا لامتناع صيرورة شيء شيئا وكذا يمنع أن يصير الماء متسخا بالاستحالة حدوث شيء لآخر شيء وإنما خص صاحب المحكيات كل واحد من الانقلاب والاستحالة بالتحكم آخر لأن أحد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة (قال الشارح) فبقيا يغلب عليه الخ) أقول لاحاجة إليه رد الرأي الثاني وأما ما أورده رد الرأي الأول وانت خبير بأنه مع ما فيه من التعسف وهو الخاطا بين رد الرأيين يرد عليه أن القائلين بالرأي الأول جوزوا أن يصير ما هو مغلوب غالبا عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لأن السخونة الخ) أقول أي يقتضيه بالذات ويكون التخلل مترتبا عليه بلا واسطة شيء آخر وحينئذ ظهر صحة قوله لأن السخونة يستلزم التخلل والبرودة يذخي عكسه وكذا ظهر صحة انفريع بقوله فالحرارة الشديدة الخ نأمل (قال الشارح والأجزاء الباردة الخ) أقول هذا انما يلازم مذهب الكمون والبروز أي الرأي الأول وكان الكلام في إبطال الرأي الثاني وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من

في حد من المسافة زمانا لا تقطعت الحركة والكلام في استمرارها وأيضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانقطة فلا يكون المشاهد خطأ ممتدا لكن لا دخل لهذه المتقدمة في الاستدلال بل يكفي أن يقال تلك النقطة في كل - حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن إبصارها في أي - حد فرض ليس إلا بحسب مقابلتها للبصر حتى إذا زالت مقابلتها زال الإبصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج إلى تحقيق المقابلة في حد وزوالها من ذلك الحد مع بقاء المشاهدة وأما أن المقابلة آتية أو زمنية فلا حاجة إليه قطعا قوله (لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات) نوجهه أن يقال لا نسلم أن اتصال الارتسامات إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى للنفس لم لا يجوز أن يكون في الهواء فإن النقطة إذا حصلت في جزء من الهواء يشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فاصغرها وانتقالها من ذلك المكان انتقالا مريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الأجزاء الهوائية المتجاورة متزى خطأ وانت خبير بأن اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط لا بد مع ذلك من القول بتأويل الهواء بالنقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك بلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على القوة منوعة فإن كانت ترتب اليه يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الأول حتى يقال لا نسلم أن اتصال الارتسامات ليس في البصر ولئن سلمناه لكن لا نسلم أنه إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى فلم آخره عنه قلت المنع مرتبان على ما وجهه الامام فإنه قل أما ترى القطر النازل خطأ مستقيما والنقطة الجوانية خطأ مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد أن يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما أن يكون قوة البصر أو قوة أخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقال لا نسلم أن الخط ليس بوجود في الخارج بل لا اتصال لتشكلات القطر في الخارج ترى خطأ سلمناه لكن لم لا يجوز أن يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدلائل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فدخل بالواجب وأجاب عن الأول وهو المنع الذي ذكره أولا بأن الشكل

أجزائه لا يصعد لثقله (قال الفضل الشارح أن الجسم البارد بالطبع الخ) أقول ﴿لو﴾

إيراد الامام - على الشيخ - معنى - على حله ما فوقه على ما يوضع فوق الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشيء أن يكون شيئا ثقيلا وله - هذا فبصره بالجسم البارد بالطبع وهذه متناقضة يندفع بتغيير اللفظ فإنه لو قيل ما وقع

على فوق الجرد كالهواء يبرده الجرد لا يمكن أن يقال أنه بارد بالطبع فاعمله ببردة بالطبع على أن هذه المناقشة غير مضر في مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من أن ما يوضع فوق الجرد يبرد بالطبع من غير أن يتصل به الجرد اعتراف بجواز الاستحالة ﴿ ٢٣٥ ﴾ اذ لا شك أن هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجرد وبعده

صار باردا جدا فلو كان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة و بروز الاجزاء الباردة وذلك مما يلزم ذهبوا اليه بل هذا رأى جماعة اخرى وسيطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذي ذكره الشارح فقير تمام اذ الامام ان يقول وضعه على الجرد يبرده الطبيعية على ابراز الكيفية الملازمة للطبيعة (قال الشارح و يناسبه الخ) اقول لا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال ان الكلام كان في المزاج الذي كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث في كيفية استئناء هذا النار والضوء ومناسب المزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسبة له من حيث النوع ولعل هذا اقرب بمذكرة الشارح ( قال الشارح فان فاعل السواد الخ ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له ( قال الشارح عن فاعل الخ ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلية وفاعلها فاعل ذلك الشيء اما بتأثير جديد او بتأثيره في الذات فان هذا الجعل يشترك بالذات بالذات وبلوازمه بالعرض والدليل على ماداه الشارح من ان الذات ليست مستقلة في التأثير في اللوازم انه لو كان

لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج فان القول بادراك البصر خطأ في الخارج لا تصح التشكلات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالشاهدة فانه ليس قولنا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان الثائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يراها الحاضرون في مجسمهم بل ربما لا يوجد في الاعداء امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدتها ولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلا قوله ( والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ) يعني اذ اراجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فاولا بقاؤها مخزونة بجمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيّلها وهي الخيال ولما توقف تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلووا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ للحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثنتين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضروري ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سألني من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات وبالنفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته واجاب

كذلك لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وذلك باطل على ما سيجي ثم كلام الشيخ في النمط الخامس مبني على الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما وهو ان الجعل لا يتعلق بتلك الصفات بالذات وبكفي لصحة كلامه عليه السلام فاعلم ان ما يتعلق بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ



( قال المحاكات وهذا غير مستقيم ) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان من الاضداد الحسني انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا ماثلان الى الافراط ما كان بالنفاس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقي الاعضاء كما يشعر به

قوله آخر ما في البدن بهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ما هذا مع ان الحرارة واللطفافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا يتناقى قرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي اذا الغلة انما يتناقى التساوي لا القرب من التساوي بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الحفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للتقيل ثم اقول الجواب الذي جعله جوابا حقا ليس بحق لان الامام حل الكلام على الاعتدال النوعي لكن يقول ما ذكرتم في الاعتدال النوعي يجري في الاعتدال الشخصي نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عليها كذا نقول اعدلية مزاج الانملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لاعلى عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعتدل لفيضان نفس مزاج جميع البدن لا ينفع اذ كما ان اعدلية المزاج صار سببا لفيضان النفس على ذلك المتزج من جهة مناسبة للنفس فكذلك ينبغي ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعتدلا لان مناسبة لها اتم فاذا لم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعبرت في الفيضان

عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليوسة ويقبله بحسب مادتها فكذا الثبلال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لا يدل على حذو له لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لا يمكن تحديق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا بدرك الشخص صورة ما بعد زوال المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مانق له الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئيهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتاج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئيهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها في الآلة فجاز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحد او يكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة ويعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فاقتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان جواب النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجوز ذلك في مبدأ القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدأ لهما وجهتين على ان القول انفعال لافعل ومن الجاز ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استنبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استنبات الصور مطلقا وقوله عند عينية المادة تقييد مستدرك لانه كما استنبات الصور عند غيبة المادة في التخيل يستنبات الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لا كان الاعمال لا يخفى الا في الاخص كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اغتضاء ثانيا فالصادر اول الامر واحد والامور المتكررة صادرة بالواسطة ويجوز

فينبغي اعتبارها في اول التعلق والا فالفرق ويمكن ان يقال القلب يخلق قبل الانملة ﴿ ان ﴾

فما له هو المرجح هذا وفي قوله اعني جميع امزجة الاعضاء فائدة وهي ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعتدال الامزجة ليس الا بمجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو من هذه امزجة مخصوصة يخالف المزاج الآخر

فكذلك ان من مجموع الاضغلة يحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بانكار ولوازم فكذلك لمجموع امرجة  
الاعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد اذا قيل انه احد اولاً (قال المحاكات لا بد مع ذلك الخ) اقول بهذا  
بتدفع امراد اورده ﴿ ٢٣٧ ﴾ بعض المحققين وهو ان فضاء الصورة والنفس بعد المزاج لو كان

من جهة وحدته التي بهما ناسب  
المبدأ ينبغي ان تفيض النفس على  
البيسط ثم قال فان قلت عدم  
الفيضان على البيسط لانه يتحقق  
فيه كيفيتان فاعلة ومتفعلة فالجواب  
ان في صورة الامتزاج ايضا يحصل  
كيفيتان احدهما متوسطة بين  
الحرارة والبرودة والاخرى بين  
الرطوبة واليوسنة اذ من المعلوم  
بالضرورة انه لا يصدق على كيفية  
واحدة انها حرارة ورطوبة ككانه  
يصدق عليها انها حرارة وبرودة  
بالقياس الى الطرفين وهذا حق  
واركان الظاهر من عباراتهم ان  
المزاج كيفية واحدة بين الاربع هذا  
آحر مما يتسرى في النمط الثاني (قال  
المحاكات لكنه ليس معنى النفس  
الخ) اقول سيحى في كلام المحاكات  
انه ذكر الشيخ معنى مشتركاً يصلح  
لان يكون معنى النفس وهو مبدأ  
صدور افاضيل ليس على وتيرة  
واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى  
النفس هذا لم يلزم دخول الغير  
في النفس ولا خروج فرد منه  
وقد تقرر في موضعه ان التواطى خبر  
من الاشتراك (قال المحاكات لكن لم  
يعرف الخ) اقول يعنى لو عرف النفس  
باعتبار انها صورة تقتضى مراعات  
التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة  
وليس كذلك لان الصورة توهم

ان يصدر من الشيء الواحد امور منكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد  
لان المصادر من الشيء لا يكون الامر امشخصاً واما ان يكون  
عاماً ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال  
الاعراكات اتفعالات والذى سبب ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
لانه لا يتفعل الا اتفعالا واحداً قوله (بل انما هو قياس من الشكل الثالث)  
وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فبدأ  
القبول لا بد ان يكون مغايراً للمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال  
على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية  
ولاحاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلاً على  
تغاير المبدئين كما دل عليه الحجة لاعلى تغاير القبول والحفظ حتى يكفى اثبات  
الجزئية فلا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه  
كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد  
تغيرهما قوله (والوجه الثاني) ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال  
استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا باذراكه وحفظه  
ونسيانه نزوالهما حتى يحتاج الى نجشم احساس جديد ولا شك  
ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول  
والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع  
الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير  
حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة  
الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن  
لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك  
فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفاً وللامام منع آخر لم ينقله  
لقوته وهو اننا لانسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج  
الى نجشم احساس جديد كفى النسيان وهذا لان محل الحياتل جسم  
ينحلل دائماً فيه عدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام  
القوة الحاملة فيه فضلاً عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لاحاجة  
الى نجشم احساس جديد قوله (فاستدلال مشترك على وجودهم)  
اماعلى وجود الحس المشترك فلاننا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا

ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها حصل والبه اشارة بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمال والجسم  
بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال  
انما يؤيد محل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل واما المادة فهي متصلة بذاتها

لا يحتاج الى محصل فهذا متوجه آخر للعمل المذكور وانما قال يوم لان الفصل المأخوذ بشرط لا يشتمل  
صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كليا ام لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص  
اقول لا يخفى سخرافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال ﴿ ٢٣٨ ﴾ فمشارك بين الجملتين اى حمل

الجسم على الجنس وحله على المادة وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ايهامه ناقص محتاج الى محصل رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب الآثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثابتة اذ من المعلوم ان النفس النباتية هي الصورة النباتية التي هي مبدأ فصل النبات لفصل النبات وكذا النفس الحيوانية هو صورته النوعية والنفس الانسانية الجوهر المجرد الموجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البدن وقد صرح بذلك الشارح في فصل بيان المركبات الثلاث حيث قال والمركبات ثلاثة ذو صورة لانفسه ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للثقل لاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للثقل وحساسة ومحركة بالارادة ويسمى حيوانيا واذ كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة بلا فصل فينبغي ان يكون المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشئيين لابد ان يدركهما فدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوتا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما لحصول صورتهما في قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كالا يحصل الابقوة مدركة للجمع لا يحصل الابقوة حافظة للجمع والانعدم صورة كل واحد من الشئيين عند ادراك الآخر والتفاتة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما ولا يجب فان لم يجب بطول حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلبي النفس فيكون المدرك زيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو انفس ايضا وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافة جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا دركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الادراك البصر فلا يكون ابصارا لشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلوانطبعت صورها في الروح الدماغية فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

( قال المحاكمات فليس المراد الخ ) اقول لو كان كذلك لم ينجح الى تقييد الجسم بالطبيعي ﴿ بان ﴾ احتراز عن الصناعات اذ يقيد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكمات اجتاز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون ان يقول احتراماً عن فصوله ارباعاً بما يشيد اركان مآهدها. فنأمل قال الشيخ ما عندي ان هذا يكون للمستبصر  
 يحتمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ  
 هذا اشارة الى الغفلة ﴿ ٢٣٩ ﴾ وعدم الاثبات وما نقل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقلائنا هذه

القضية وهي ان ادرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى من الحالات الاربع ففيه تسامح ( قال المحاكمات وكونه صحيح المزاج الخ ) اقول انت خير بان هذا غير ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل فائدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته والاشتغال بالمرض ذكره في بيان فائدة صحة البدن ولكل وجه ويتوجه عليه ان هذا مخالف لما هو المشهور من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائما وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته ولا يبعد ان يرجح هذا بان المراد من الغفلة والذهول في العلم الحضورى ليس الاعدم الالتفات الى المعلوم بذلك العلم ونحن نعلم انه كثير اما قد لا تلتفت الى ما هو معلوم لانا علماء حضوريا كصفات النفس وقد صرح بهذا اى باشتراط الالتفات في العلم الحضورى بعضهم وكف والمشهور ان الالتفات في زمان واحد الى شئين محال فتأمل ( قال المحاكمات فالاول اضعف ) اقول اما بيان الضعف في الحجبة الاولى فهو ان الحجبة القائمة على الدعوى الاولى ان الملازمة المشار اليها بقوله فان لم يحصل له شعور به

بأن ادراك الحس المشترك الذوق تخيل الذوق وتخيّل المذوق ليس في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما هو من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيّل ادراك الصورة في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما ذالحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبية المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتما معه عند العصبية المشتركة وكما له عند الحس المشترك فالجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا قوله (فان ادراك المعاني دليل على وجود قوة تدركها) تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والالهم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غير ما يدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها للصورة بقوة والمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك قوله (ذكر علماء التشريح) اعلم ان الدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يخص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يخص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ الشكل من الثالث او المخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

فهو ميت وليس بحي منوعة اذ حال السكر والتوم القالب كثيرا ما وصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله والام ينقبض ولم ينسبط ظاهرا الفساد اذ الطبع ينقبض وينسبط من ادراك الشيء المولم والملازمة من غير ان يحصل له التصديق بانه مولم او ملوئ كيف والحجوات ان الحجر يحصل لها الام والذء وعنده المحققين لا تصديق لها واما بيان

الضعف في الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثليين منطورياً فلان اجتماع المثليين المستحيل ان يوجد  
في محل ثالث وههنا يوجد احدهما في الآخر وايضاً لا يتعد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عيني والآخر  
بوجود ظلي وهذا الفرق كاف في التمايز بين المثليين ولم يلزم رفع ﴿ ٢٤٠ ﴾ الامتياز وهو الدليل على امتناع

الاجتماع وكذا قوله ولانه ليس  
احدهما بالحالية والآخر بالحلية  
اولى من العكس ممنوع اذ لعل الترجيح  
من جهة الوجود العيني وكذا قوله  
واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية  
تلك الذات ممنوع اذ العلم بحصول  
الشيء بوجهه لا بد منه كدو المشهور  
ان تصور الشيء بالوجه هو تصور  
الشيء حقيقة والعلم به وحينئذ لا يتوهم  
اجتماع المثليين اذ الحاصل في النفس  
هو صورة الوجه المخالفة في الماهية  
واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو  
في التصور بالكنه وكذا قوله لكن  
حضور الشيء عند نفسه يستحيل  
ان يتبدل بالغلة ممنوع اذ لا بد في العلم  
الحضوري من التفات النفس الى  
المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن  
صفاتها ولا تطلعها الا بالبراهين بل قد  
تنكرها ولا تقبلها اصلاً (قال المحاكات  
فلان الاوليات الخ) اقول وايضاً لم  
بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به  
تقرير الامام (قال المحاكات ويعنون  
الفصل الخ) اقول وايضاً ليس على  
المستدل بيان ان مقدّماته بديهية  
او نظرية بل يكفي كونها معلومة  
هذا وصاحب المحاكات لم يذكر وجه  
الخط في التزييف اقول وجهه ان  
الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها  
الابرار على المذكور في صورة الدليل  
وايضاً كلام الشارح يدل على ان

لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ  
واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق والطول حتى يكون طوله كالضعف  
من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء  
الغليظ ولم كانت الأزواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة  
في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الجزء  
المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج  
الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ان الدماغ تجاوبف  
ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء  
المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن  
المؤخر ثم ان جزءاً من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب  
الفقرات متدرجاً الى الصلبة وهو النخاع وقد ثبت العصب زوجاً زوجاً  
من جنبيه موازاً به واصفاً للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع  
فالدماغ كالعين والنخاع كالتهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف  
الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب  
فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذ  
من الجداول الكبار والاعضاء كالزراع اذ ثبت هذا التصور فقول  
اراد الشارح اربين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم  
من الدماغ فذكر ان قوة اشم في رائدتين نائيتين من مقدم الدماغ وقوة  
الابصار في عصبين مجوفتين عند جوار الرائدتين وهما الزوج الاول  
من الأزواج السبعة وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزج الثالث  
الذي منشأ الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول  
من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة  
هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء  
المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث  
في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم  
وايضاً صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع  
من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخط لما رأى في بعض نسخ الكليات  
وفي الشفاء هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي  
تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبتة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

﴿ او ﴾

حكم الامام بكونها برهانية فاسد اي دعوى ذلك باطل وما ذكره صاحب المحاكات ان ما ذكره  
الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه فيه الرجوع الى الوجدان (قال المحاكات  
فقول الشارح الخ) اقول محل كلام الشارح على ما يبادر منه على ان الشيخ قسمه بالباطنة يقسم بين احدهما

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط واراد بالوسط الوسط في التصديق  
على ما سيظهر من الفصل المصدر بالوهم والتبديد وفي هذا الفصل نفي احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس  
مطلقا وكذا احتمال ٢٤١ \* ما يكون المدرك هو النفس بواسطة نفي احتمال ما يكون المدرك

هو القوى الظاهرة والنفس بلا  
واسطة ثم نفي الاحتمال الاول  
في الفصل الثالث فبقى الثاني وهو  
المطلوب واقول في هذا الموضع  
يتوجه امور اما اولها فلان المتبادر  
من كلام الشارح انه جعل حينئذ  
في كلام الشيخ اشارة الى الغرض  
المذكور وهو حالة الانفراج اول  
الحلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة  
عليه للذات كانت مدركة فيها  
والظاهر انه اشارة الى الحالة  
الحاضرة اى حالة التخاطب واما  
ثانيا فلانه ان اراد بالمدرك ما يكون  
مدركا حقيقة لا بواسطة الادراك  
كما هو الظاهر لم يلزم من نفي كون  
المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى  
الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه  
لابقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح  
لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة  
في الادراك لانها مدركة وايضا  
كلام الشارح ابقوة شئ آخر غير  
صريح في ان القوة الاخرى آلة  
واسطة لا مدركة وايضا لا يصح قول  
الشارح لان المدرك في ذلك الغرض  
كان غايلا عما يغيره اذ المفروض  
ان القوى هي المدركة والشئ  
لا يغير نفسه وان اراد ان يكون  
مدركا وآلة للادراك حتى يدخل  
العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة  
الاخرى آلة للادراك لا يقتضى كون

ولعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادئ الاعصاب  
الاربعة في البطن المقدم لافي الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما  
في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطن  
كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادئ اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدأ  
اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب المس اما باقى  
الدماغ او النخاع فالروح المصوب في مبادئ الاعصاب التى هى الدماغ  
والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ  
لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ  
لان بعض مبادئ الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ او النخاع  
واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك  
الروح المصوب في مبادئ عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس  
عين يتشعب منه خمسة انهار وهى اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى  
فيها هو الروح الحساس واذا اطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها  
الى الارواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب اعنى الدماغ والنخاع  
واتقلب بالروح المصوب في البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال  
ففي نهر يتأدى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل السموعات وهكذا  
قال لامعنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة  
المحسوسات وبواسطة الروح المشترك اذى هو آلة الحس المشترك  
والافلاحة للثبات لاسيما حركة لكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف  
ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه  
فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك  
تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة  
الشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل  
الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس  
المشترك وهى حاصلة في الحواس فلو لم يتأدى منها اليه فكيف يتصور  
حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم  
الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم في مسلك  
الروح الى الدماغ وفي وسط معاغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد  
في الانسان فشبهته مبانها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

المدرك مدركة فلا يتم ٣١ \* الاستدلال بقوله لان المدرك في ذلك الغرض كان غايلا عما يغيره على  
عدم واسطة القوى الاخرى في الإدراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك  
المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لا يدرك المبدأ الذى هو فاعل الصور والادراكات



وايضاً حيثئذ لا يلزم من نفي كون القوة الاخرى آلة نفي كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها  
واما ثالثاً فلا بد الدليل الذي ينفي به كون القوة الباطنة مدركة سواء حل المدرك على المدرك الحقيقي او المعنى  
الاعم يلزم منه نفي كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حل المدرك \* ٢٤٢ \* على المعنى الاخص او الاعم

فلا يحسن قوله فبني ان يكون ذلك  
الادراك بالمشاعر الظاهرة الخ وايضاً  
لم يتوجه الشارح تصحيح الفرع  
في قول الشيخ فبني ان تدرك ذلك  
الخ على ما سبقه لانه انما استدل  
على نفي الافتقار الى الوسط دون  
الافتقار الى القوة الاخرى فلا بدح  
امان تقديره في كلام الشيخ  
اي ما ظنك تفقر الى وسط والى قوة  
او اراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة  
الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ  
على نفي كون المشاعر والقوى مدركة  
بالمعنى الاعم بان اريد بالمدرك في كلامه  
المعنى الاعم والدليل على نفي كون  
المدرك بالمعنى الاعم القوة الباطنة  
اننا فرضنا اغفال الجواس عن الادراك  
في الفرض المذكور فلم يكن القوة  
الباطنة مدركة ولا آلة لكن يبقى  
الامر الثالث على ما قررنا وايضاً  
لا حد ان يقول في الفرض المذكور  
انما نسلم كون تلك القوى غافلة  
عن الاحساس لاعتنا مطلق الادراك  
واعل ادراك نفسها ليس بطريق  
الاحساس بل يكون على نحو العلم  
الحضوري كعلم النفس بذاتها ثم  
تقسيم القوى الباطنة الى ما يكون  
بوسط اي الوسط في التصديق  
لا يحسن اذا ادراك القوى انما يكون  
للجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط  
الا انه لما لم يثبت بعد ذلك قسم

مراراً قوله ( قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة السمسة بالوهم )  
الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية  
الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكماً في الجزئيات  
لاجرم يكون حكمه مشوباً بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئاً  
اصفر حكمه بانه عسل او حلو وربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه  
مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسلطان القوى الحيوانية  
لاجرم يكون الدماغ كله آلة له قوله ( اذ لا يجب ان يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركاً ) هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك  
ليس مطابقاً للحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر  
اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف  
هو الوهم لا المخيلة وهو مدرك بالذات على ما يقرره في الجواب عن الثاني  
قوله ( واقول ان الشيخ ذكر في القانون ) لما قال الامام وهذا شئ  
ذكره في القانون كذبه في الغل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم  
في الشفاء بان الحافظة هي المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم ان يكون  
القوى سبباً وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة  
وتنساه فيقبل الوهم بقوته المخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور  
المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لان المعاني  
الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسيانها اذ تعرض صورة  
بعد صورة تذكر قطعاً قوله ( والحق ان الذكر الخ ) كما ان لصور  
المحسوسات ارتساماً في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة  
ثم انخفاضاً في الخيال ثم ادراكاً في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم  
الابالغوتين وزوالاً عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشّم احساس  
جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شأن الوهم وحفظ  
وهو شأن الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ  
بعد الذهول عنها ولا يتم الابالغوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى  
بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يتجشّم الى تجشّم احساس جديد  
بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة  
فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلاثة اعمال فكري تصرف في الصور وهو  
شأن المخيلة وادراك للمعنى النسي وهو شأن الوهم وحفظ له وهو شأن

اليها على سبيل التجويز العقلي هذا ما عتدى في كشف هذا البحث ( قال الشارح \* الحافظة \*  
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ) اقول واعلم ان الامام جعل المدعى في الفصول الثلاثة  
هو ان ذات الانسان غير اعضائه واملائه غير قواه فيحيل الى ما سيجي بعد ذلك وحيث كان الفصل الثاني

مستدركا محضاً فلمل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك في تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغير اعضاءه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لو جعل الدعوى مجرد ٢٤٣ كونه مغاير الاعضاء لاشك ان ما ذكره الامام اخصر مما ذكره

الشيخ وبه يحصل مقصود الامام بقول الشارح وهذا هو الذي قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلافق اصلا فمكابرة وان اراد انه عينه في المال فلا ينافي اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعري ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقص فان المسلم هو ان في الفرض المذكور كذا خفطنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لانه وان انها مدركة بحركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفي الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم في الفرض المذكور اغفال الحواس عن الاحساس لاعن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضوري كما يقولون في ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضوري انما يصبح من المجرد دون المادى والامام في مقام المنع على الاستدلال فامل (قال المحاكات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوم) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الآخر ولا تقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع

الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المذكرة بالمسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعاذة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد الدسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاول ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبي ولم يعرف الاطباء الاحداث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاوز بف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاث ولم يفرقوا بين المدرك والحاسط والمراد بهذه الاعضاء هو التجاوز بف الان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدل لال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخر اخرى وتوسط ثلاثة ضرورة انها ليست الاجسام الموضحة قوله (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكده لما قبله فالواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم اولى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المنصرفة فيهما با تركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتخص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الزوج تتكون من بخارية الاخلاط ورقابقتها ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفها باها ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثمان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسب الحس الظاهر لتعلقها بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناشئة

الانسان وتعيينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شيء والمحصل لطبيعة النوع ليس الفصل فلو كان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب في الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الذهني بأزاء التركيب الخارجي وعلى وقفه حتى أنه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة ( قال المحاكات انما خص الخ ) حاصله ان التخصيص باللس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تقرير ٢٤٤ ✽ الشارح نوع مساهله

اذ قوله اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر انما يتم اذا اريد بانفعال المدرك تأثره من فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية فعمم الادراك باللس يقتضي ذلك لا نالاندرك باللس ما يوافقنا في الحرارة والبرودة من الهواء والماء وهذا القول بان المدرك لعله هو عرض في المزاج الثاني باطل لان المدرك لا يدان يكون امرأ شخصيا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطا للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد ونظير ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة فاعلية للهوى وجوزوا كونها شريكة لها وشرطا لتأثيرها على ما مر في النقط الثاني ( قال المحاكات لما قال اول الخ ) اقول وهذا التوجيه خلاف مساق كلام الشارح لانه قال انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل التالي لهذا الفصل وللغرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدلل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس

الحس الظاهر ووسط المتصرفه فيهما ثم استعرض عليه بانه بيان خطاي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غـير تام لان السمع واللس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ ليكون الشم والصبر فيه اول بان يجعل في مؤخر الدماغ ليكون اللس والسمع في مؤخره مع ان الحاجة الى اللس اكثر وقد سمعت بان هذا القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاوب فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ايس هذا بدليل آخر بل ليس الايبانا للترتيب وتنبها على العناية الالهية في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر ارس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من يتأمل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبته من الجزء المقدم من الدماغ وه حس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من التامخ قوله ( والحجة التي اقامها العاضل الشارح ) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا لمطعم وهذا المطعم وهذا الملموس وبديهية لعقل فاعية بان الحكم بين الشئيين لا يدان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلوي ومدرك الكلوي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك ولبس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات والجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله ( وهذه غير متباينة الذات ) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادفة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات مجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادئ افعال مختلفة فهي

هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك ونشك في صدور الافعال النباتية ✽ انواع ✽ عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيّنة الى ان يتبين فبجعل النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم تبيينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدلل على النفس بالمزاج

مع ان المزاج كالنطفة غير بين فاجاب بانه وفتح لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذي توجهت الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون بالفعل البين الثبوت على ٢٤٥ \* مذكرت آنفا لا ان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت

ان الاستدلال انما هو بالافعال ايندفع بما اجاب به صاحب المحاكات ( قال المحاكات ومحصل جواب الخ ) اقول فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا ان مزاج المولود مغاير لنفس الابوين اذ حاصل الدليل يرجع الى ان الجمع المتقدم مغاير للتأخر ومن قال بان المزاج هو النفس يقول بان مزاج المولود عين نفس المولود يعني ان كل ما تنسبونها انتم الى امر آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم النفس تنسبها الى المزاج نفسه ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال الذي قرره الشارح اذ المذكور في السؤال هو انكم تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا سطة صانته فالكلام في جامع الاسطه صانته التي هي النفس الحيوانية لاني جامع اجزاء النطفة وكان في كلام الشارح ما يشعر بعقليته ايضا عن ذلك حيث قال في آخر الفصل وبالجملة فالغرض على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى ( قال الشارح فقول الشيخ

انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تختص في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا قال كانها اصناف وهذه مناسبة قد اکتفی فيها بتقريب ما لا يتحقق قوله ( فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن ) لاشك ان النفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فائتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من الملائكة الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظري الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بعمل كامل بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها الآراء التي تتعاق بالعلم كالعالم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم والعمل واما العقل العملي فاعما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كل مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلوى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري اذا العمل لا يتأتى بدون العلم ملائمة مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استغفر جنانا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى كل ادراك العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئ من رأى الكلوى كما انه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادراك العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق في العلم بذلك الجزئى فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

في الشبهة الخ ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المتافاة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطه صانته بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة ان النطفة ليست هي البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس الخ يخالف

ان الادراك ليس فعلا للدرك وثران آتية بل الادراك اما كيف او انفعال او اضافة وليس من مقولة الفعل ولو سلم فلا شك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبوقة بادراكه وان اراد ان يجساد العلم والادراك من المفارقة كان علة غائية ﴿ ٢٤٨ ﴾ لتصور الحركة

ففيه ان افعال المفارقة ليس معللا بضاية راجعة الى السامع واللازم استكمال العالي بالسافل وذلك باطل على ما سيحكي في النمط السادس ثم رد على قوله امكن انفسك الحركة عن الادراك كما في النبات ان المراد بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس في النبات انفسك الحركة عن الادراك بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون الادراك على ما استعمله اولا وافتضاء قوله ولا احتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجهما الى الادراك اذ الكلام في الحركة الارادية لانها التي يذكرها الشيخ ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك عليها ولو سلم ان ادراك الحركة علة غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة فلان سلم انه علة غائية له مطابقا حتى يلزم احتياج الادراك الى الحركة وعدم تحققه بدونها والاصوب ان يقال معنى قول الشارح ولذلك لم يكن النبات مدركا انه لما كان فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه الحركة الارادية ثم يكن النبات مدركا لانه غير متحرك بالارادة ثم حل كلام الشارح على انه وجد آخر لتقدم الادراك على الحركة بناء على ان فائدة الشيء مترتبة عليه ومتأخرة عنه لا بلايم قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر ( قال المحاكمات

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الافتصار على الافتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهـل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقديقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولائي هذا الاستعداد مع عدم مستعدله وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقرة اخرى لاجلها استعدت لقول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله ( وذلك جزء يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ) اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن ولا ثم يتساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو متناقض لما قديكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تشل الحد الاوسط يشعره وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعور ان تصور ياتم بصديق به فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فالتناقض قوله ( اي ان للحدث والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم ) اما بحسب الكيف فسرعة التأدية وبطوؤها هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع ابادى من المبادئ الى المطلوب وربما يبطؤ ففكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطؤ وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

واما ان الحركة في نفسها الى آخره اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلى اولى ﴿ لما ﴾ بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك لانفسه فانما يصح على القول بالشيخ وسيظهر انه باطل لانه مبنى على القول بنفي وجود الطبايع في الاعيان حقيقة

(قال المحاكات تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين في الرتبة فلم يتنجح الى اخذ الحركة الارادية ﴿ ٢٤٩ ﴾ في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما

على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعل المبدى فصلين متساويين في الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمها حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهم الازمان للفصل الحقيقى للحيوان غير متفككين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليأمل وربما يناقش على ما ذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انما لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكات وهذا القدر كاف) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مشبوبة بادرار يكون العكس الكلى اذ لا شك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه في تقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يكفى لتقديم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفى عبارة الى آخره) اقول اراد بالمبدأ

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادث يضع المطلوب فيتصل بالفعل الفعل فيغيب منه عاينه المبدأ المرتب ولاشك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح وقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يقول ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفى له في العلم لمطلوب العلم بالمبادئ المتربة على سبيل الاجال للطاقة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطاها بالسال وهذا يستدعى زمانا فيكون الاولين سرعة التأدى والاخرين بطؤ. والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثانى وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة وبطؤا فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكر ان ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الازمان والثانى يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف اعدم سرعة التأدية وبطؤا هو وجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فلنجدد عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعاقب بقوة النفس فكلما كال النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله (ثم شرع في تقرير الحجة) للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا يتجسم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجسم كسب جديد فلكل صورة اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في غيرها لا يبيد الى الاول والاكثر الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها لانفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فنهين ان يكون شئ غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة واسباسا او حساسا ولا نفى لان النفس في المعقولات باقوة في بعض الاوقات ولا ان نلاحظ الصورة المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود ترسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخله في الاستدلال

مبدأ الاشتقاق والانتزاع ﴿ ٣٢ ﴾ لا المبدأ بمعنى العلة فلا يرد ما اوردته واراد بالفصل مايقام مقامه بناء على ان الذاتى لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه (قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ما ذكر انما يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على الحصول في العقل فكلمة في



في ضارح صواب المحاكات ان وقعت بمعاها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند تبويعه ان الحصول بنفسه عند العقل على ماهو مصرح به عبارة عن العلم الحضورى فقله فاذا تصورهما عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محالين منظور فيه اذا لو كان العقل لحصول نفس الشيء عند ٢٥٠ العقل لا يكون هناك حلول (قال

المحاكات فهو تعريف الخ) اقول الا صوب ان يقال فلزم ان لا يكون منعكسا على ماهو الظاهر من كلام الشارح واما ما ذكره فيرد عليه ان الاخص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر افراد كان اظهر مفهوم من الخاص لاننا نقول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العام من جهة اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف العام واوسلم فنقول سيجي ان هذا التعريف لفظي وفي التفسيرات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهومه وبما يتوقف معرفته على معرفة المعرف (قال المحاكات لحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام مشعر بان حين التخييل يكفي حصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك به هذا خلاف تصريحناهم ويمكن الجواب بالمراد بيان الحضور عند الحس الذي له دخل في الادراك سواء كان كافييا ام لا وهما الحضور عند الحس المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخييلي فتأمل (قال الشارح ان كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجى يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراك المجردا خلافيه مع انه

وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل بالنسبة الى المتعقلات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى التخييلات وما يتصل بها الاحوال الـثـلـث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسبائها زواياها عن الحس والوهم وعن خزائنها وذهولها زواياها عنهما لاص الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحقق الاحوال الـثـلـث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مبين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم قبل الجزى فيمكن ان يكون الادراك في جزء والجزء في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بان يتقل بينهما من الخزانة فان انتقل الصور والاعراض محل بل بما يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مبين فهب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسعة في العقل الفعال يفيض منها الى النفس لكن لم فاتهم ان يفيضنها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مبين كما في الخزانة فنقول لهم لم يحيلوا ذلك لكن لما يشك في ان الجوهر العنلى من شأنه افاضة لمفعولات اقتصر على عليه حتى لا يلزم مهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه قوله (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اى الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جودها وهو النفس يجب ان يكون عقلا قوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت موجودا فدارتهم فيه المفعولات اراد يسار كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس باقداس اليه والادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المفعولات مرتسما فيه فادراك النفس بعض ما فيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب نقطاع الفيض لاعتراضها عنه الى شئ آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كان المرأت اذا حوذى بهاشي ظهر فيها صورته واذا حوذى بها شئ آخر

لا حاجة فيه الى الانتزاع على ما يصرح به فينبغي حل الكلام على ان الخارج النفس وهو زالت العمل اللازم في الانتزاع مدخلا فيه واستفادة الامر الخارجى منها على تقدير ان يكون حصول الشئ في الذهن صلا لحصوله في الخارج كما اذا تصور التخييل السرير فمصنعه وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصفاتها داخل

في قوله اولم يكن فيه فليأمل ( قال المحاكات لانها دهما في الماهية الخ ) اقول لا يلزم الاتحاد في جميع العوارض  
والاوازم بل في لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلي غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم  
اوجود الاصيل وعوارضه ٢٥١ ❦ وكذا لا يلزم اجتماع المثليين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا

من جهة لزوم ارتفاع الاثنية والتمايز  
بينها بالكلية وههنا احدهما موجود  
بوجود اصيل والآخر بوجود ظلي  
فيتم ايزان ( قال المحاكات بخلاف  
ما اذا كان الى آخره ) اقول فيه بحث  
لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالذات  
هل هو الصورة الذهنية ام الامر  
الخارجي فذهب الشيخ والفارابي  
الى الاول وصرحاه في تعليقاتهما وذهب  
اكثر المتأخرين الى الثاني وميل الشارح  
والامام اليه كما يظهر في ذيل هذا  
البحث من ان البصر هو زيد الخارجي  
لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب  
احد الى ان المعلوم في الموجودات  
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي  
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من  
كلام صاحب المحاكات ثم معتمد  
الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما  
هو الموجود بالذات في الذهن وما هو  
الموجود بالذات هو تلك الصور  
المرئية واما الامر الخارجي فانهما  
هو معلوم بواسطة ان الصورة  
المطابقة له موجودة في الذهن وايضا  
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج  
فالمدرك حينئذ ليس الا الصور الذهنية  
كافي البرسام والوجد ان يحكم بعدم  
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا  
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد  
الفريق الثاني على ما سيجي في كلام  
الشارحين انه لا شك اننا اذا ابصرنا

زال الصورة الاولى ونسبها بسبب زوال ملكة الاتصال لاسبب  
زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله ( الا قوله )  
هذا الكلام دل على وجود سبب بفيض العاوم على النفس ذكر الامام ان  
حاصل الحجة ان الانسان يصبر طالما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك  
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا با حقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ  
في الشفاء لاحاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد  
ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالمنا فلا بد  
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة  
العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسأيت البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا  
الجاهل يتمتع ان بفيض العلوم بخلاف غير المعلوم فانه يمكن ان يوجد  
الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرر لدلالة  
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل نحته قوله ( قال  
الفضل الشارح اراد هذه المسئلة ) قال الامام هذا البحث انسب بنظر  
التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما ثبت ان العقل خزانة  
لنفس وكان ذلك مرقفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر  
دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمعلم عن ورطة  
الخبرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح  
نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان  
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات  
ههنا لان الكلام ههنا في النفوس العرضية والسموية وانما وقع هذا  
البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس  
بهذه الصفة لكن قوله بين اولانها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام  
والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شئ يغاير البدن واما  
مفارقتها عن الجسمية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مفارقتها  
للبدن كالات لها ذاتية كالتعقالات وكالات آية كالات حساسات ويبحث  
ايضا في نمط التجريد عن كالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة  
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات  
مشترك بين الناطقين ولكن باعتبار ان قوله ( اشارة الى تمهيد اصل كلي )

زيدا كان البصر هو زيد لا الصورة المنطبعة في الجليدية او غيرها فانها ليست من الحسوسات فضلا عن ان يكون  
من البصرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هي مرآت للملاحظة الامر الخارجي  
اقول وايضا المنكرون لوجود الذهني وارتسام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من التأخرين للتوفيق بين المذهبين ومخلص ما افاده في ذلك انا اذا ادر كنا شياً فلا شك انه ليس لنا التفات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها في الذهن وحينئذ نقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ من قال بان المعلوم بالذات هو

الصور الذهنية اراد بها الماهية الموجودة في ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية لمعومة شائع وقد صرح به صاحب المحاكمات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي دون الصورة اراد بالصورة من حيث انها صورة اى الماهية المذكورة فلامتافاة وانت تعلم مما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حل الخارجي في كلام المتأخرين على ما يقابل الصورة من حيث انها صورة على ما نقلنا آنفاً او على الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا انجسائية صادقة وكيف يذهب عاقل الى ان المعلوم هو الامر الخارجي بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج وهو انه لا شك ان

حاصله ان الحال ان تقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والحل ان لم يقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحاصل فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فالكل من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا قوله ( شرع في تقرير الحجة ) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في اوضاع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالعادة فان كل منقسما بالفعل كان لاجزاء لبنائية في اوضاع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متماثلة بالفعل وانه محل وعلى تقدير جوازه فهو مستثنى على المعلوم لار كل جملة متماثلة او غير متماثلة فالواحد موجود فاما بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة اوسع فانه كان منقسما بالقوة فهو محال على ما سبأى ومع ذلك فالمطابو اصل لار المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة اوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا يقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم اوقوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع نتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطابو لكن الشيخ جعل اللازم اشتغال المعقولات على اجزاء غير متماثلة بالفعل ففقد الفعل لاجراج المقسم بالقوة فانه سببه ونما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا يمتشي الدلالة في جمع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لسائر اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتفعلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولاً فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانياً فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

انه الصور لا شك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اى الماهية الموجودة ﴿ منقسم ﴾ في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتفتا اليه بالذات بتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في انه الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع ( قال الشارح والجواب عن الاول )

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولاً بوجوده ثلثة احدها ما ذكره صاحب المحاكات اولاً وثانيها اننا نختار  
ان بعضاً من الصور مطابقة وكانت علماً وبعضها غير مطابقة وكانت جهلاً وكون بعض الصور جهلاً على  
ما لزم من الشق الاول ليس ٢٥٣

لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها  
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك  
اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق  
المدرک الذي هو طرف تلك الاضافة  
اذ المدرک على هذا التقدير يكون  
موجوداً البتة لكن يتحقق مانع آخر  
منه وهو ان الاضافات ممتعة الوجود  
في الخارج على ما تقرر في موضعه  
واختاره المحققون ومنهم الشارح  
واذا امتنع وجود النسب والاضافات  
في الخارج فامتنع وصف الادراك  
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة  
لذبتبر في المطابقة اتحاد المطابق  
والمطابق بالماهية والمتحقق في الخارج  
ليس اما هو طرف الاضافة الذي  
هو المدرک والاتحاد بينهما في الماهية  
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفاد  
الجوابين معاً من كلام الشارح  
فالجواب الاول من قوله بان الصورة  
منها ماهي مطابقة للخارج هي العلم  
ومنها ماهي غير مطابقة للخارج  
هي الجهل فكان اختيار الشق الاول  
والترام ما لزمه الامام من كون  
بعض الصور جهلاً اذ لا كلام  
في مطلق الادراك المتساو للعلم  
والجهل وثانيهما من قوله فاما  
الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا يخفى  
على الناظر ان سوق الكلام لا يلزم  
حله على الجوابين بل يحول اما على  
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبت  
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجرداً بل  
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام  
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام  
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء  
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو  
قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقاً فانه  
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل فلنا اللازم ليس  
عدم انقسام المحل مطلقاً فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام  
الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فكيف  
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل  
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع  
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة قوله (واعلم  
ان ما يس بمنقسم بالفعل) اورد الشيخ به هذا الفصل سواء بين حكمهما  
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول  
لا يجوز ان يكون منقسماً بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم  
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الى المتشابهات اما انقسام  
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذا احتمالان واقول  
الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف  
يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع  
مختلفة فلا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقبل المراد انقسام  
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول  
هذا لانقسام جهله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف  
وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلاً  
له والاولى ان يحتمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال  
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلن  
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال  
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً الى  
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال واللازم احاطة العقل بما لا ينشأه

آخره نعمة للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى  
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علماً بالاتحاد في الماهية بل انه يفسر  
الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لا بد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الاعيان المقابل للصورة

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بعين ما ذكره اذ النسبة التي هي متعلقاتها غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والخارج المراد بالخارج ههنا اي عند انصاف الادراك بالعلم والجهل ماهو بمعنى نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى ٢٥٤ تقرير الشارح حيث قال

ومع ذلك فهو مشتمل على المطالب فكأن سائلا يقول لانتم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسم بالقوة ويكون حالا في المنقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسأبني له مزيد تقرير قوله (تنبيه على فساد هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل اولا والاو بطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل مفسرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المفاصلة بين الشرط والمشرط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصو لهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزء آخر لاننا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار او عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقا بالماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلقا بالماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني ايضا باطل والا لكان الصورة المعقولة مفساة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن متدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عرض الزيادة والنقصان لان في اقر من ذلك المقدار لا غافا اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون لصورة العقلية ملازمة لعوارض مادبة وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لعدم الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولة ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمة شرطا لمعقولة كل شيء

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا مؤخذة ظاهرة اذ لازم بما قررنا ليس الاعم كونه الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا فلهذا ذكره استطرادا هذا هو تحتقبي ما ذكره الشارح ويرد على ما ذكره صاحب المحاكات لانه نبه عليه بقوله فيما سبق ان هذه العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل في عدم مطابقة الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها على الحصر فلا اقر من عدم دلالتها على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة الصورة الذهنية للامور الاعتبارية (قال المحاكات اذ او كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من تقرير الشارح ما اشرنا اليه ويرد على ما قررناه ان كون المدرك لا يكون الا موجودا في الخارج مما الزمه الامام على هذا الشق حيث قال وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج وبني عليه جواز كون الادراك مطلقا هو الاضافة فلا يمكن دعوى فساد بل الظاهر على ما اشرنا اليه ان يجعل قوله لامتناع وجودها في الخارج اشارة الى ما اختاره من ان الاضافات غير موجودة في الخارج والالزم التسلسل ثم كون الصور الادراكية التي كانت

منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست صور قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرمانيا من اجلي وايس -  
الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالمعقول او بالخيال ولا حاجة الى تخصيص الادراك بالمعقل بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ما ذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فلا ادراك

ليس تلك الصور بل هذه الحسالة انه لم لا يجوز ان يزن الادراك تلك الصورة بشرط مقارنتها هذه الحالة وقد  
نرسل هل في قوله فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير الى آخره ومنشأه اسقاط كلام الشارح من البين وفي قوله  
لانها لا تحس الاشياء ٢٥٥ صغيرة مساحمة اذ العظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكات

بل لاحظ) اقول ويمكن الجواب  
عنه بانه يجوز ان يرسم من اعظم  
المقادير مقدار صغير ويكون ذلك  
المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكانت  
مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة  
ما كل اصغر من المقدار الاعظم ارسم  
منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار  
بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول  
لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن  
فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله  
وهكذا ومن لمعاوم انه لا يمكن  
ان يزيد مقدار الصورة المرسمة الى  
غير النهاية بل اذا وصل الى ما يساوي  
محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة  
اشكل امر الادراك (قال المحاكات وهذا  
الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب  
عن الاول بان ليس مقصود الشارح  
بهذا الجواب حسم مادة الاراد  
بل ليس كلامه الاعلى خصوص  
تقرير الامام حيث اورد ان وم كون  
العقل متديرا و اشار الى الجواب  
الحاسم في الحارة من ان الحاصل  
صورتها لا عينها وان كانت الصورة  
مطابقة في الماهية لان اتصاف  
المحل بالحال انما هو من لوازم الوجود  
العيني للحال لا من لوازم وجوده مطلقا  
واراد بالوجود العيني او الخارجي  
ما يتناول ما هو الخارجي حقيقة  
او ما يحس وذو الخارجي في ترتب  
الاثار وان كان ذهنا كوجود الصور

وليس هو المفروض بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم وكذلك  
يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بافراده  
معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له  
في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم  
الاول مستدرك لانه يمكن ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن  
مجردة عن اللواحق المادية هذا خاف فلا دخل لا بطلان القسم الاول  
في ذلك اصلا اثنى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة  
مفشة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون  
الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة  
العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه  
العوارض كما يعرض للحال المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض  
له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها ابو اسطة عروضا لمحلها  
فسلم ولكن لا نلزم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل  
الذي يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها  
واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله (ليتيم الفرق  
بينهما) حاصله ان لصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء تبين الوضع  
يلا حظها النفس ويميز بينهما فلا ترسم فيهما هو كذلك وهذا بازاء  
ما قبل الصورة العقلية لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وبكون محلها  
كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى  
المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يخرج  
الى اعتبار الانقسام الى اجزاء بل يمكن ان يقال الصورة العقلية ليست  
بذات وضع فلا يقوم بذى وضع وايضا لا يصدق ان الصور الخيالية ذات وضع  
لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل لاشارة الحسية الى المعدومات  
فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة  
التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله (واعترض افاضل الشارح)  
هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز  
ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة  
العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها  
وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس اعراض

في الذهن واما وجود الشيء بصورته لانفسه فيوجب الادراك لا الاتصاف والاول بوجوب الاتصاف لا الادراك  
الا اذا التفت النفس اليه فيصير مذكرا لكن بالعالم الحضورى لا الحصولى وعلى ما قررنا اندفع لزوم النقض بلوازم  
الماهية وبالمقولات الثابتة حيث لا يتصور وجود خارجي للصفة والجواب عن الثاني بانه منع واستبعد يجوز كون



المستدبر ما حصل فيه الاستدادة الشخصية لا ما حصل فيه الاستدارة مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل الشخص الذهني من جهة الاستدارة فان فرق بين الشخص الذهني والخارجي كان رجوعا الى الجواب الخامس اللهم الا ان يقال المراد بالاستدرة ما حصل فيه شخص ٢٥٦ من الاستدارة دون الشخص الذي

هو الصورة الذهنية له هبة الاستدارة وفيه تكلف لا يخفى (قال المحاكيات واما لجواب الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى كلامه اما لان ان الحار ما حصل فيه الحرارة اى شئ كان بل ما كان قابلا لانفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرطا للاتصاف ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف بها ولا ينافي ذلك كرها فاقاله بحصولها فيها فاعل حاول الشئ في الشئ مطلقا لا يكتفى في الانصاف بل لابد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف واراد بالافعال الاتصاف وايضا الحلول الذي يكون منشأ الاتصاف هو الحلول الذي يكون المحل خاليا عن ضد الحال به هذا الحلول لحلول الحرارة في الجسم العنصري حتى لا يكون هذا اجتماع الضدين وليس حلول الحرارة في القوة المدركة هذا الحلول اذ هذا الحلول يحل ضدها فيها عند تصورهما معا فاذا اكتفينا في الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط الخلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع المذكور (قال المحاكيات قال الامام الحجة التي الى آخره) اقول يمكن منع لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل المذكور انما يدل على ان المدرك لابد

غريبة عن ماهيتها فلو اسمح حلل الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحل حصولها في النفس المجردة ايضا ووايه ان المراد بالعوارض الغريبة ثم العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثبوت انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في التخيير ذو وضع واليد اثار بسبب محله الى آخر ما ذكر ولم يخرج لي بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محله او لا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الطاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اختلاف المحققين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع لو كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذ وجدت في النفس هي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع اننا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متممة نعمة اذ الصورة المادية لا يجمع الصورة الهوائية والسواد لا يجمع البيض وصورها في العقل يجمع بعضها مع بعض وايضا الصورة لمادة العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور الفسائية فتقول النفس منها للعظيمة كقولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تنمى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة الفسائية القوية لازيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زلت لا يحتاج في استرجاعها الى نجش كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذ ازالته يحتاج اعلاقتها الى مثل السبب الاول قوله (واما اعتراضه المستفاد) هذان اعتراضان على دليل جسمية لقوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لا يبرز ان ينطبع فيه الاشياء لمتباينة الوضع منقوض بالهجوم التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

ان يكون موجودا في غير الخارج واما انه لابد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم قوله من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في المبادئ العالية وهذا اول مما يذكره الامام لان ما ذكره انما يرجع الى النزاع اللغوي في ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ما هو بعد الاتفاق على ان

حين الادراك حصل صورة حرة تسمى وحصل اضافة وحيشذ لوجه للاحتجاج على انه اضافة لاصورة على ما فعله الامام بل لا يكون ذلك وظيفة المقام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو للصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان

الناسط او غيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امر اعتباريا محض بمعنى ان لا يكون له منشا النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل ( قال المحاكات وانا اقول الى آخره ) اقول لا يندفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يدرك عليه انه لا يلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتم المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتبصر والامر فيه هين ( قال المحاكات والجواب بالفرق الخ ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يتجه لو اجري الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا حصويا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه كالتفكير فانها مدركة للصفت القائمة بها فلا يتشبه هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على ما يطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ان يقال حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا لا ادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله ( بل بغيرها ) كما يقال الوهية انما يدرك معنى المحسوس كصدافة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله ( هو الاحتمال الثاني ) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعنويات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل الى الجزئيات وما منعه هو قسمة الكل الى الاجزاء فان هذا من ذاك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المتقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليهما معانه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلى لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه منقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريده محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب باننا فرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما نقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحنا وتلويحنا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك قوله ( استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القرينية الى الفعل ) لغائل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يتخلو اما ان يكون تعقل المعقول بالفصل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما عن النقص وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه رد انما ذلك لو كان ﴿ ٢٣ ﴾ هذا تعريفا حقيقيا اذ لا بد حينئذ من جعل المدرك على معنى الشيء الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق على الجسم فلا يلزم ما ذكره ولفظ الصورة لا يدل على ان المراد ما ذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد



قول الشيخ حيث قال وهو عنه ما يكون محسوسا يكون قد قضيت غواش غريبة يشعر بان الغريبة يختص بحال الاحتساس لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام من المتعين ولا يخفى على السائر في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال السراج واجاب) ٢٥٩ ﴿ بان الانسانية الى آخره ﴾ اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من هذا

الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتفصلة بالاشتراك في الخارج لان كلامه مبني على ان ما هو كلي ومشارك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن معروض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان معروض الكلية عند الماهية المعلومة الموجودة في الذهن بصورتها ومقصود نفي الكلية عن الصورة الحادثة في الذهن على ما يشعر به دليله وكان حاصل الجواب عن الاراد حيث ان تلك الصورة الشخصية الحادثة في النفس وان كانت جزئية من حيث هي صورة مشخصة حادثة في نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن وما يعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حل كلامه على ما هو الطاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصود نفي وجود الطبايع في الاعيان كيف وهو مخالف لما سيجي في النقط الرابع ومثاق لما هو الواقع ولما استقر عليه رايه على ما صرح به

بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا قوله (وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك) انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اند مع الاستدراك وهذا انما ينظم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا لما كان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا ندعي ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فن الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فنظام لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا لغيره فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدهوى الاولى بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحيث يدفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله (قال الفاضل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اى عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عاقلا وعاقلا ومعقولا كما عنوان الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يمكن ان يقارن ماهيته بماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته

في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتشابهة لهما من حيث هي متماثلة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما فقيده بالحيثية وايضا هذا الدليل لواقيم على نفي وجود الطبيعة بأكملها لا يتم لان حاصل ما ذكره ان الموجود هو الانسانية زبديا وانسانية عمر واي تلك الخصص وانسانية زبديا غير

انسانية عمرو فالانسانية المتأولة لهما من حيث هي متساوية لهما لم توجد لانهما لو وجدت فلما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما معا بل يوجد بعض منها في زيدو بعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٦٠ ﴾ موجودة في شيء منهما بل الوجود

في كل واحد منهما جزء منه لانفسه فلم تكن موجودة من حيث هي متساوية لهما موجودة اي في كل واحد منهما فهذا الدليل كما يرى لا يفتي الا بوجود الانسانية في الخارج بصفة التناول والاشتراك لا يفتي بوجودها فيه لا بتلك الصفة اذ على تقدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الموجود في احدهما هو الموجود في الآخر بل وجودها في الخارج بان صارت متحدة مع زيد نوع اتحاد ووجود بوجوده وكذا صارت متحدة مع عمرو وموجودة بوجوده وكما لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرا لا يلزم ان يكون المتحد معه هو بعينه المتحد مع الآخر والتحقيق ان الكل لم يوجد في الخارج بوصف الكلية والاشتراك كما علمت بل الموجود في الخارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان وبين من نفى وجودها ان من قال بوجودها قال انها صارت متحدة مع الشخص اتحادا اما للكن اتحادا بالذات لا بالعرض ووجوده بوجوده فزيد في حد ذاته انسان وحيوان ناطق وما يكون به زيد زيدا حقيقة هو الحيوان الناطق ومن قال بنى الطبائع في الاعيان فهو بالحقيقة يفتي كون هذه المفاهيم صارت عين

في العقل وامكان مقارنة المجرى المعقول للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرى في العقل فان حصول المجرى في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرى يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرى في الخارج للمعقول ليس الا العقل فامكان ان يكون المجرى عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسئلة بان يقال لانسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه واثبت سلمناه فلانسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لانسلم ان تعقل المجرى مع الآخر يستلزم افتراضهما بل لا يستلزم الا افتراض صورتيهما ولا يلزم من صحة افتراض الصورتين صحة مقارنة احداهما للآخر حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلمناه لكن لانسلم ان امكان مقارنة المجرى للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة فلما مقارنة المجرى للمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرى في العقل مقارنة الحال للمعقل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر واثبت سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرى يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لا مكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمعقل لانه معقول ومعقولاته مقارنة الحال للمعقل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرى للمعقول مقارنة الحال للمعقل التي هي التعقل ولئن سلمناه تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالعينين الاولين صحة مقارنة المجرى للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرى في العقل واما اذا كان المجرى موجودا في الخارج فممنوع واثبت سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو برى عن الشواذب المادية الى آخره فلا اعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يثبت فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على انه لا ورود لهذا المعنى فلي توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرفت فيما سبق من اننا اذا ادركنا شيئا

زيد حتى يوجد بوجوده ولم يحصل زيد في حد ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق فلا عنده من اللواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذاتي بمجرد الاصطلاح لانهم اصططلحوا على ان المأخوذ من الذات ذاتي كان المأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من المتأخرين وهذا هو التحقيق ما ذكره

الشارح يظهر ما فيه صاحب المحاكات من ملأه وهو انه ينفي وجود الطبائع في الاعيان ليس على ما ينفي (قال الشارح فهي من حيث كونهها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولافلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية ﴿ ٢٦١ ﴾ بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الكلية كلية وامانا فلان

حيثية كونها صورة واحدة في عقل زيد عامة لكونها جزئية لا قيد في موضوع الجزئية واختلاف الحيثة العقلية لا يفيد في صحة اجتماع المتساويين بل لابد من اختلاف الحيثة التقييدية حتى يختلف الموضوع بانقياس اليها ومن العلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها او ما يحذو وحذوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فمبرع عنها بلازمها ما ساحت ثم اقول الاظهر في الجواب من هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وهو وصفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحلي وهو وصفها المعلوم الحاصل في الذهن والمعرض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المتساوية للاشتراك الحلي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير محمول على كثيرين ولا يتنافى كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر متحد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهبية والخسبة بناء على ان الصورة

فلا يشك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي يسمى صورة فلولم تكن مساوية لاشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بالاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدلل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والاشائي مقارنة الماقل وهي مقارنة الحال للحال فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحق لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فاما مكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين الاخر ولا مقارنة الحال للحال لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدلل عليه بل هو دليل من عند نفسه واستراض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معنوية المجرد التي هي مقارنته للماقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العقلي وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لاخبار عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست بالاتعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمته لم يوردها المعال نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الحاصلة من زيد مثلا في الخيال غير الحاصلة من عمرو وفيه اما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بعينها الصورة الحاصلة من عمرو وفيه ان العوارض الشخصية لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح كلام الامام والشارح في الجواب عن الابرار الاول يظهر ما هو المقصود منها وما الجواب الامام



عن الابرار الثاني فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الماهية المطلقة بها وتجد هرفنت  
لن اوازم الماهية عنده داخله في الغواشي القريبة التي لا بد في تعقلها من التجريد عنها فلهزمه القول بتجرد الماهية  
عن لوازمها هذا خلف ولعل مراده بتجريد هان العقل بلا خطها ٢٦٢ مجرده عن جميع الموارض

و يعتبرها كذلك ولن كان في الواقع  
محفوظة بها واما جواب الشارح فهو  
ان الطبيعة المتضافعة اليهنا معنى  
الكلية مجردة عن اللواحق المادية  
الخارجية ولا يشترط تجردها عن  
جميع عوارضها حتى يتأني ما ذكرناه  
وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلزم  
ما ذكره والاصوب ان يفهم بالواحق  
المادية الشخصية لان لواحق المادة  
اذا لم تكن متشخصة فلا يمنع من  
تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها  
ولعل مراده من الخارجية الشخصية  
لالمقابل للذاتية والشارح هناك  
حيث لم يخرج من اللواحق القريبة  
اللازم الماهية اراد بلوازم الماهية  
الموارض الكلية لانها تحصل  
في العقل مع الماهية واحترز به عن  
اللواحق العارضة للشخص من  
حيث هو شخص لانها لا تحصل معه  
في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها  
والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث  
قال التعقل ادراك الشيء من حيث  
هو فقط لا من حيث هو شيء آخر  
سواء اخذ وحده أو مع غيره من  
الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك  
وسمى له زيادة بيان في الفصل الاثني  
(قال الشارح فاذا في الصورة التي الخ)  
اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا  
من حيث هي لا بشرط شيء لا يتصف  
بالكلية ولا بالجزئية بل ما لم ينضم اليها

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي  
ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها  
ثابتة في الوجودين فتد وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف  
يمنع هذا بعد التزل لانها لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض  
لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المفعول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا  
وجدت في الخارج امكنته المازنة لاحكامه وهذا الجواب علمه الشيخ  
حيث قال فن شأن ماهيته ولتعد ما ذكره الشيخ ونورد ما توجه في هذه  
السؤالان عليه تلخيصا للكلام وتحققا للمرء فنقول كل مفعول يمكن  
ان يقارن مفعولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا  
عن المادة امكن ان يقارنه المفعول فيمكن ان يكون عاقلا ولا سائل ان يقول  
ما المراد بامكان مقارنة المفعول للمفعول ان اردتم امكان مقارنة الحال  
للحال او امكان مقارنة الحال للحال سلم ان المفعول يمكن ان يقارن  
مفعولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل  
وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للمحل فهو ممنوع والوجهان لا يدان  
الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان  
المقارنة بالمعنى الثالث واثبت سلفا فلا نسلم امكانها والمفعول موجود  
في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المفعول في العقل فلهذا  
لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب  
عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان  
المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيجيء واما السؤالان  
الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجه واما توجيه الامام فلهذا  
الكتاب والله اعلم بالصواب قوله (واما ان تقول ان الصور المادية)  
لا يستزاد في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اطهر منها اذا كانت  
في الخارج كانت عاقلة وما هياتها العقلية هي ما هياتها الخارجية فلم  
لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فللمادة  
يمنع عقلها واذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير  
عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله  
فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح  
ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعقل

الاستزاد والعموم لا يتصف بالكلية ومالم ينضم اليها الموارض المتشخصة لا يتصف بها فاذا ذكره  
الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية واما اراد الشارح بلفظ الصورة اذ عرفت ان الصورة تطابق  
عليها اشياء كلية ليس بصواب وفيه نظر لا الطبيعة لا يشترط شيء من خواص الكلية لا الطبيعة بل هي

والاشراك هو معنى التكاية وليس شرطاً في الانصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما انصفت الماهية بشرط شيء  
بصفة انصفت الماهية لا بشرط شيء في ضمنه لان انصافها عين انصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس  
صريحاً في ان معروض ٢٦٣ الكامة الماهية لا بشرط شيء لعله جعل معروضها ما جعله الشارح

معروضاً لها (قال الشيخ واما ما هو  
في ذاته برى الخ) اقول انت خير بان  
التفعل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض  
التكائية تماماً يحتاج العقل الى التجريد عن  
المشخصات فالمراد من الواحقي  
الغريبة ما هو من لوازم الشخص  
وعوارضه من حيث انه شخص  
واباها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية  
عن ماهية فالمراد من لازم الماهية  
مقابل لازم الشخص من حيث هو  
شخص لا مقابل لازم الوجود  
واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى  
مما صرح به بعض المحققين ويستفاد  
من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكات  
وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول  
لا استدراك بل الشارح لاحظ في اخذه  
الواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث  
ذكرها مع موضع الدعوى حين يستدل  
عليه الشارح فلا بد من اشتغال صغرى  
دليله عليه حتى يكون مستتلة على  
موضوع المطلوب والغائبة في ذكرها  
مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على  
ان نفس المادة هي سبب الجزئية  
اولاً ثم ما يستلزمه من الواحق وقد  
اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث  
قال فالعنى الذى ينضاف اليها  
وبجعلها جزئياً شخصياً هو المادة  
اولاً لان زيدا لا بيان عمراً بالانسانية  
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها إنما  
يبينه بشخصه المادى ثم ما يستلزمه

لا بد ان يكون متصلاً في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين  
ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام  
بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما لولا فلا متنازع اجتماع الامور  
المتماثلة في محل واحد واما ثانياً فلا نهى صور الماهيات المختلفة وهى  
مطابقة لها وحينئذ لم يمنع ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها  
بالحالية الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطو في الماهية لا جرم كانت  
محلية الحركة للبطو اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهى  
توهم انه ظن ان اختلاف الشئيين في الماهية يقتضى محالية احدهما  
وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما  
مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والازم ان يكون الحركة محلاً  
للسواد والبطو محلاً للحركة بل المخالف إنما يكون حالاً اذا كان هيئة  
وصفة لنفسه الاخر فكان سائلاً يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض  
الصور العقلية هيئة وصفة لاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية عاقلة  
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان  
في النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلاهما متميز فيه فلو كان  
احدهما ماهية لاخرى لكان احدهما حالة في الحال والمحل والاخرى حالة فيه  
بالذات فاختلفت نسبتا هما والثانى ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك  
عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احدهما هيئة في الاخرى  
وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل المزموم بدون تعقله فالتكليف  
غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الامتناع وهو ان لا نسلم ان بعض  
الصور ليس اولى بالتحلية وإنما يكون كذلك لو كانت متمثلة وليس كذلك  
بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما  
في الحركة والبطو وكفى في الجواب ان المختلفين إنما يكون احدهما حالاً  
في الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما  
باقى الكلام فمخرج عن التوجيه قوله (فاستدل على الجزء المشترك) القسم  
اشارت له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل  
الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق  
الخاص بتحقيق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً  
في الخارج مستقلاً بغيره ومقارنته للمعقول لا يكون الامقارنة المحل للحال قوله

المادة من الاحوال المذكورة كالابى والكيف وغيرهما ثانياً (قال المحاكات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا ينبغي  
مناقضته اذا لم يبيّن ان البرى من المادة ولواحقها داخل في القسم الاول من التقسيم الثانى حتى يكون  
فيه اشارة الى ان هذه المسئلة لا ينبغي ان تترك بل من جانب ما لا يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

نعم يتوجه على الجمل الثاني لم جمع الضمير ان الضمير في قول الشيخ نفسه له فلهن شأنه ان يعقله لا يلائم هذا الجمل على ما لا يخفى على الناظر فيه (قال المحاكيات والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه لكونها ملحوظا بالشواذب المادية انما تعقل عند تجريد عنها) اي ٢٦٤ عن تلك الشواذب لاهن نفس

المادة حتى لا يكون المعقول جسمًا اقول وانت خبير بان المسادة التي لا تجرد عنها انما هي الكلية الجزئية وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجريد عن المسادة الكلية فلا فرق بينهما باعتبار التجريد عن نفس المادة وعن شواذبها بل في كل منهما يجب التجريد عن شواذب المسادة الموجبة للشخصية دون نفسها من حيث انها كلية وايضا اذا وجب في نفس الصورة التجريد عن المادة في تعقل المجموع الذي هو عبارة عن تعقل الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة والالم يتعقل الصورة فلم يتعقل المجموع الذي هو عبارة عن الجسم فتأمل (قال المحاكيات ونقض الشارح قوله الخ) قول وكذا ينتقض بالهوى وكذا ينتقض قوله كل قائم بذاته وهو معقول بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاكيات فهذه الدلالة لا تحتاج الخ) اقول ما ذكره الشارح من كون المعادلة آية لبيان ما يحتاج الدليل اليه على ما اعترف به وهو تحققة في حدود زوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة فانها لو كانت آية كانت لم يتحقق الا في حد منطبق على ذلك الآن وكانت تزول بزوالها عن ذلك الحد لا محالة والمناقشة بانه حينئذ ينبغي تبديل او العاطفة بغير العلية لا وقع لها في امثال هذه المباحث (قال المحاكيات وكان الامام قابل بذلك الخ) اقول لا يخفى ما فيه من المكاره

(واعلم انهم يحكم) جواب سؤال ان يقال قولكم يتمتع ان تكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان مناهي الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والآخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني والاطهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة في الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كانه بالامكان جملة متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والالكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة وتكون النفس في تلك الحال عقلا هيو لانها كانت ما انطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل اعداد للنفس تجرد عن الغواشي الغريبة انطعت في النفس وتصور عقلا بالملكة فتكون النفس في الحلة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي وله بالامكان الخاص بتجريد عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فهمها المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فدكر الشيخ الامكان الدائم ليعملوا المقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي مقارنة الحال للعقل والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس البدهي اذا رقي من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آتتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيو لانها لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا طريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

فانا نرى في الموضوعين ما هو نار وما هو ماء حقيقة وليس في ذهننا الا صورة النار وصورة الماء وكون المبصر في الصور تين حقيقة اخرى هي الهواء سفسطا ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج عن الانصاف والسبيل من العورة كيف وهو شفاف لا يقبل اللون (قال المحاكيات حتى يقال ان الهواء اقول انما يتصل

الارتسامات في البصر ان لا يكون هناك اتصال في الخارج وانما يتصل صورته في البصر على سبيل التماثيل والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم توجه المنع الآخر لأن المنع الآخر أيضا مبني على ان يكون اتصال الارتسامات في البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل في الهواء ليصير موجودا

خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر (قال المحاكات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظر لان المقدمة الاولى التي ذكرها الشارح المحقق في حاصل الدليل الذي قرره هي ان الموجود في الخارج كالنقطة <sup>وهي</sup> في قوة قولنا الموجود في الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج يرى خطأ والمقدمة التي يرد عليها المنع الثاني قد ذكرها بعدها واثار اليها بقوله والنقطة المتحركة يرسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة فيقال سلنا ان الخط ليس بموجود في الخارج لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المقابلة لعل صاحب المحاكات جعل قوله فلو لا شيء آخر الى قوله فلم ير خط اشارة الى المقدمة التي ورد عليها المنع الاول فاعترض بانه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على المقدمات (قال المحاكات وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرناه لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج) هذا بناء على

الذي يتعلل في البصر وعلى هذا يتم الضاية والواضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن لانسلم تحققها في الخارج وانما نتحقق او كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اوردته الامام واثار الشارح الى ان جوابه يحتمل من بعد وفي هذا التوجيه نظرا ما ولا فلان المدعى امكان التعلل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعلل لا ينافي ذلك وامانا ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم لاننا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية <sup>فلا</sup> فينبغي بسط اصل السؤال قلنا لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان توقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقيل تقريره لابد من تهديد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والالم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية كان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانما محال واذا قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في الماهية والالم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فهم اشخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذ وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخص وماله اشخاص لابدان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلى هذا خلاف فتقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ نتحقق هذا التصور فتقول سلنا ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

ما مر انه لو كان في الخارج ٣٤ خط حادث في الهواء لزم الخلل اقول الاولى ان يحمل الشاكي في كلام الشارح على ما تقدم الامام بقوله لم لا يجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا في تقريره ولعل الباحث عليه على ذلك ان جعلت المقدمات في هذا وعلى كل تقدير كان المذكور جوابا واحدا وجوابا لآخر

يعلم منه ويستفاد منه ( قال المحاكات وأعلم ان الثائم يشاهد في مناعه ) هذا تحصيلي متضمن للاستدلال على وجود  
الحس المشترك ( قال المحاكات وهذا الدليل منقوض بالخيال ) اقول اشارة الى اصل الدليل ويمكن تقريره على انه نقض للنفس  
الكبرى الكلية والصفة المذكورة لا يثبتها وفي قوله والاخر نقضها انه **٢٦٦** لا فائدة في التعرض بالترجيح

شرح الامام لانه مشترك بين الشرحين  
( قال المحاكات فقبوله لاجل المادة  
وحفظه لقوة الخيال ) اقول حاصل  
الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى  
دليلنا وهو المغايرة بين القابل والحافظ  
يلزم في الخيال غير بان الدليل مسلم  
وتخلف المدعى غير مسلم اقول وفيه  
بحث ادلوا كني بمثل هذه المغايرة الحافظة  
في اقامة الدليل على اثبات المغايرة  
بين القابل والحافظ فيثبت نقول  
لا يحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك  
فانه يقبل الصورة بمادته ويحفظها  
بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين  
مقاربتين بالذات ويمكن ان يحجب  
عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس  
الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال  
بل احدهما قال والاخر حافظ  
وذلك يثبت بالدليل المذكور واما  
اختصاص كل واحد منهما بموضع  
فليس مظلوما بهذا الدليل بل بالدليل  
الذي سيذكر هذا وقول الشارح  
واما افتراقهما في موضع فاشارة  
الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة  
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه  
الاستدلال بان الكثير لا يصدر  
عن الواحد ويندرج تحت هذه  
القاعدة وذلك لان بالحجة مع المثال  
يتم المطلوب على ما ستعرف اولدفع  
وهم من يقول لا حاجة الى تغاير المبدئين  
الا ان ثبت تغايرهما وعلى التدبرين

لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الصفة يمكن  
لماهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية  
امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة  
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود  
في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته  
التوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان  
الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة  
العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لا النوع  
بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي عدم  
الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احدا الاحتمالين وهو ما لم نعترض  
الشارح لبيان لمية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج  
تصير ملحوظة بل واثق غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن  
الماهية المرسمة في العقل فجاز ان يكون بنفسها مانعا عن المقارنة واما الماهية  
في العقل فهي مجردة عن سائر الواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون  
شرطا للمقارنة وكأن سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن الواحق  
الخارجية لكنها مغطاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها  
شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما  
من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن الواحق الخارجية  
الغريبة والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكسوفة  
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني  
والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج  
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط  
فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فهذا اخضع كلام الشيخ بالمنع  
فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وارا كانت  
غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول  
امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض  
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومحل المنع بل في  
قوله ( تقرير الجواب ) ان استعداد المقارنة اما لا يلزم في الحالتين او لاحصول  
له الاستعداد الارثاساء في العقل وحاشا ان يكون مع المقارنة او بعده

لا يتوجه شيء مما اورده صاحب المحاكات على توجيهه ( قال المحاكات ليس بشيء الخ ) اقول **او**  
بل هذا ليس بشيء اذا الفرق بين الاستدلال بصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلا يلزم ان يكون النقض قويا  
والا فلماذا يجوزوا صدور الكثير عنها وهذا بخلاف الحس المشترك الذي لا يتغير على ما هو عليه



المفروض وأما التقص بالحس المشترك فلما حققه الشارح وحاصله أن الحس المشترك بالذات في الإدراك المختص به من التحيل ليس إلا استنبات الصورة من حيث أنها صورة ما وأما استنبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا إليه بالذات بل استنادا إليه **٤٦٧** إنما هو بالعرض واستنادها بالذات إلى الأمور الخارجية وهي

الأشياء المترعة عنها هذه الصورة الجزئية فالاستند إليه حقيقة دائماً هو أمر واحد وهو استنبات الصورة من حيث أنها صورة ما والخصوصية مستندة إلى أمر خارج عنه فالصادر عنه بالذات دائماً ليس الاطبيعة الاستنبات والخصوصية صادرة عن الأمر الخارج وهذا لا يختص أن يكون الصادر أمرين بينهما ولا يتنافى كون الصادر أمرين شخصياً

لما عرفت أن الصادر منه بالذات هو الطبيعة لا بشرط شيء إلا أنها صارت معينة مشخصة من جهة الأمر الخارجي وهذا بخلاف القبول والحفظ لأنهما حقيقتان مختلفتان على ما يشهد به الاتفاق في المثال المذكور وبما قررنا ظهر أن جواب التقص ليس بمشترك وظهر أيضاً المدافع ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد وما فوله على أن القبول أفعال لا فعل فيمكن دفعه بأن القابل وإن لم يكن فاعلاً بالنسبة إلى القبول لكنه فاعل

للقبول كما أن الحافظ ليس فاعلاً للمعفوظ بل للحفظ وأما التقييد بقوله عند غيته فقد اشترطنا إلى فائدته وهي أن تخصيصه بالتعرض له من جهة أن التحيل من الآثار المخصصة بالحس المشترك والتقص إنما يكون متوجهاً عليه إذا بسببه على فرض أن لا يكون ثم قوة أخرى تنسب خيالاً لآلة وأما

أوقبلها والأولان باطلان فتمين أن يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية بفيد الاستعداد فيسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه أحدها ما مر من أن الماهية لمعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقاً وإن كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو لم هذا الكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية أما الذات الماهية أول غيرها والثاني باطل فتمين الأول فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط والثاني أن ما يلوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لأن التقدير أن الاستعداد ليس إلا عند الارتسام فينبذ بكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خالف لا مطلوب فتوجيه الكلام أن يقال الاستعداد أما لازم أو غير حاصل إلا عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتمين الأول والثالث أن التقسيم الأول مستدرك لأنه يكفي أن يقال استعداد المقارنة أمام المقارنة أو بعدها أو قبلها والأولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لأنها مقارنة الماهية لمعقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل إلا عند الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لأن الاستعداد حينئذ لا يكون إلا مع المقارنة فكيف ينقسم إلى ما قبلها وما بعدها بل يكفي أن يقال الاستعداد أما لازم في الوجودين أو غير حاصل إلا عند الارتسام وهو باطل لأن الارتسام مرة فتنه فيكون استعداد الشيء معه وأنه محال ثم إن أراد تطبيق الحق على شرحه فقال وقوله وإن كان إنما يكتبه عند الارتسام في العقل إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة وقوله فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب إشارة إلى القسم الأول والقائه في قوله فيكون عطف على قوله يكتبه وإنما كان هذا إشارة إلى القسم الأول لأن معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لأنه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد إنما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول

المشاهدة فإنها وإن كانت من الحس المشترك أيضاً لكن بعيدة المشاهدة الظاهرة فهي آلات فلا يتصوره التقص به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الأول في جواب التقص أن القول بأن المدرك أفعال فلا يتقبل تحت قولهم الواحد لا يصح منه إلا الواحد يجري في أصل الدليل على ما عرفت بنفسه كما أشار إليه أيضاً في قوله



جواب النقص بين الاستدلال وصوره النقص انما يلزم من جوابه لا في جواب الشارح على ما مر في (قال المحقق لان المثال الخ)  
 القول الشارح لم يحصل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الطبيعة والمثال اذ المثال  
 يثبت المغايرة بين القول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا يصدر \* ٢٦٨ - عن الواحد كلف ومن المعلوم

بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المغايرة  
 بين القابل والحافظ بل بينا لقبول  
 والحفظ (قال الشارح والجواب عنه  
 ما مر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان  
 مانطقه من الامام يتوجه عليه امران  
 احدهما ان ما ذكره مشعر بان جعل  
 الحافظ مدركة وليس كذلك لان فعلها  
 الحفظ لا الادراك ويندفع بالثابتة  
 بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك  
 في الجملة والحافظ له دخل في الادراك  
 مرة ثانية وثانية هما انه فرق بين  
 حصول الصورة في الحافظة وبين  
 حصولها في القوة المدركة كالحس  
 المشترك فانهم اوان اشتركتا في كونها  
 آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة  
 والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق  
 الادراك بحصول الصورة في الحافظة  
 حال الذهول عدم تحققه بحصولها  
 في الحس المشترك وجواب الشارح  
 بوجه الى انه توهمه ان الادراك  
 حصول الصورة للمدرك بحصوله  
 في الآلة و اراد بالمدرك النفس على  
 ما مر غير مرة وبآلة ماله مدخل  
 في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة  
 او بعيدة لا مجرد حصولها في الآلة  
 في الجملة والصورة حالة الذهول  
 وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة  
 اى الآلة البعيدة وهى الحافظة لكنها  
 فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها  
 في الآلة القريبة التى هى الحس

الاستعداد مع الاكتساب عبره عنه اقامة لليلزم مقام اللازم وانما  
 قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقابلة  
 الماهية لمعقول فلا حاجة اليه لانه ما ادعى الان قول الشيخ واركان  
 انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام  
 الثلاثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقيدة في هاتين الدعوتين نعم يحتاج  
 اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب  
 اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيرها الى  
 ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذى هو المقارنة  
 اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة  
 في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب  
 المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آتلا الى  
 اكتساب المقارنة عبره عنه لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان  
 والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب  
 للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانطب يتوجهه الواو لا الفاء فان  
 المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الاعند الارتسام وكان  
 حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن  
 استعدادا لشيء حتى حصل فاستعدله اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظرا  
 لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن  
 تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعدله يمكن ان يكون  
 بصيغة المجهول اى يحصل شيء ثم يحصل استعدادا ويمكن ان يكون  
 بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضميران في قوله وظاهر انه راجع  
 الى الشيء وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اى حتى حصل  
 الشيء واستعد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله او لم يكن استعدادا لشيء  
 وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول  
 الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه واطاهر انه قال فيكون  
 لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا  
 الاستعداد امان يتوقف على ارتسامها في العقل ولا يتوقف فان لم يتوقف  
 فسواء حصل في لعقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ  
 سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

المشترك وذلك لاننا انبغى بل لانهم من حصول الصورة للمدرك الا حصولها في آلة الادراك وجودها  
 القريبة فقول الامام لان يجوز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بأنه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس  
 المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها للمدرك يتوقف على

شريط لم يفتقر ولم نعلم به من فرد اليها الجاهلة ومفسر ظاهر واما القول بأنه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول حاصلة في الجس المشترك ولم يفتقر في الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطلان لان الالتفات كيفية للادراك لانفس الادراك فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ٢٦٩ ولا يكون ملتفتا اليه على ما يظهر بار جوع الى الوجود اذ وعلى ما قررنا

ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكات (قال المحاكات والامام منع الى آخرة) اقول بل اضعفه لانه يعلم جوابه مما حققه مرارا وذلك للفرق بين الصورتين من وجوه اما اولها قرر في الحيل انها كالارض ان القابل فيها هو المادة وانها لا تتقدم ولما ثابا فلان الصورة حاصلة في القوى لانها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قياس الشيء بالذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب المحاكات في بعض رسائله وامائنا فلانه كما يحدث البدن الذي هو مماثل للجسم الاول والقوة الحلة فيه فكذا يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال والتغيرات الخزنة خزنة للنفس واما رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء الاصلية لا تتقدم ولعل الصورة حالة فيها فن هذه الوجوه لا يحتاج الى نجش احساس جديد واما في صورة التباين ونحوه عن الحافظة فيحتاج الى احساس جديد وهذه المقدمة تجريية نعم الامام منسج آخر قوى وهو انه يجوز ان يكون الفرق بين حالتى الذهول والتسبيان بان يكون العقل الفعال ببعض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى

وجوده فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء من وجوده وحدث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فعمل قوله واركان الما بكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد امما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فمفسر المعية بالعديّة وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما يناء وكلة وفي قوله اولم يكن بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة ذ المح لان لازمان معا لا احدهما ثم قدر ليان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتماليين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والاخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحاليين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الشيء فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد حاشيتها عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحاليين او مقارنة الحال للحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسلم انه محال واما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدرا احتماليين في قول الشيخ وز يفهم وترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

احساس جديد بسبب صلافة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة التسبيان انعدمت تلك الصلافة من غير ان يكون الصور المادية مرتسمة فيه وذلك كان العقل الفعال ببعض صور الكواكب من غير ارتسامها فيه بسبب استبعاد خاص القابل والقول يمكن ان يقال قد نقرر عندهم انه بشرط في صدق التأثير على المقارن لتمامه الوضع

بينة وبين قابل ذلك التأخير صرح بذلك الشارح في تجريده وحينئذ لا يجوز اخاضة تلك الصورة المأخوذة من العقل  
 الفصل على تلك القوى الجنسية لعدم امكان وضع بينه وبين تلك القوى وهذا بخلاف اخاضتها للتصديقات  
 الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارئة للمادة (قال المحاميات ٢٧٠) وهذا مما يثبت الخ) اقول هذا

الاعتراض وار كان واردا على  
 تقرير لشارحين لكنه يمكن دفعه  
 عن كلام الشيخ بان قرر الدليل  
 هكذا بان قد تمكك بعد اغيصة بان  
 هذا اللون غير هذا الطعم فذلك  
 الحكم الصادر عن النفس حينئذ يدل  
 على قوة تدرك بها البصر والذوق  
 وليس هي احدى الحواس الظاهرة  
 لانها لا تدرك الاشياء الغائبة عند  
 وكذا نقول بقاء الصورة بعد  
 المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود  
 قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك  
 الاشياء غائبة لذى هو مدار هذا  
 الاستدلال المذكور في عبارة الشيخ  
 قيل هذا الكلام والمقصود وجود  
 تلك القوى لا وحدثها اذ من الجائز  
 ان يكون تخيل الذوق بقوة وحفظه  
 بقوة اخرى وتخيل البصر وحفظه  
 بقوتين اخريين وهكذا لانهم لما  
 لم يحدجوا الى الكثرة وكان اثبات  
 الكثرة فضلا لم يفتوا اليه وقصروا  
 النظر على قوة واحدة (قال المحاميات  
 واما جواب الشارح الخ) اقول ما ذكره  
 الامام يندفع بما ذكره الشارح لان  
 الامام جعل المحذور هو ان يكون  
 النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول  
 بناء على استلزام حواز كونها مدركة  
 للكليات والجزئيات فزعم ان كون  
 النفس مدركة للجزئيات باطل فرد  
 الشارح بانه ليس باطلا ولا يدعى بطلانه

لا يفسر كلام الشيخ باللازمة بين التوفيق ثم اعترض عليه والاعتراض  
 لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه نفي قول الشيخ فيجب ان يكون هذا  
 الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا دخل له في توجيه اصلا وعلى كلام  
 الشيخ كيف ما توجه اسئلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة  
 في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل  
 فتكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي العقل فيمكن  
 ان تكون عاقلة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى  
 الثانى التفضى بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او بغيرها فالماهية  
 المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليكن مقارنتها في الخارج لاستلزام  
 الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان تكون عاقلة اشالث التفضى  
 بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للعمل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان  
 اما ان يكون لازما او حالة الارتماس الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها  
 في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما يمكن  
 الشئ في العقل امكن له في الخارج فليأمل قوله (وهو جواب شك  
 آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة لمعقول استعداد الماهية  
 الخارجية لها ورد التفضى بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصلى  
 في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارئة  
 سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية  
 مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان  
 لها استعداد قبل الاولى ان يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها  
 النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالتنوع بالنسبة الى  
 المعقول والموجود في الخارج قوله (يريد ان يشتر الى الحركات المنسوبة  
 الى النفس النباتية) بعدم تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها  
 وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهى  
 تصدر عنها اما لشعور واراة وهى الحركات الاختيارية اولا بالشعور  
 فالما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهى الحركات المنسوبة الى النفس  
 النباتية لوجودها في النباتات كافي الحيوانات ومباديها يسمى قوى طبيعية  
 واما ان لا يكون كذلك كحركات النبت وحركات الانواع عند عروض  
 الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

بل يلتزمه لكن بالآلة وكذا يلتزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب  
 هذا الطعم نعم ما ذكره اعتراضه على توجيه الشارح ونحن وجهنا كلامه على وجه  
 يندفع عنه الاعتراض (قال المحاميات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة يمثل ما استدله الامام

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المصلحة الوجدانية مثل ما بين الامام دليله هاهنا وتحريرة بانك تجد بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل الذوق والتخيل لا يكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور الذوق فلا بد من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تخيل الذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لا يطل الحس

المشترك لانا لا نجعله مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر مر ولما مر مرارا منها ما مر آتيا من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لم يتعرض به ثم اشار الى انه لا يمكن احراء ما ذكره في ابطال كون الدماغ مدركا للذوق في كونه آلة للتخيل لا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يقال ان العصب آلة التخيل لانا نعلم بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا ما يتعرض لآفة للعصب والتخيل باق بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا أو آلة للذوق وليس مثل القول بكون العصب كذلك (قال المحاكات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا بطور لا ينافي صحة اطلاق البطن على الجزء مجازا ومساخفة فنقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشة في اللفظ مما لا وقع لها (قال المحاكات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدي الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قلل التأدية ههنا لم يمكن حملها على المدعى الحقيقي بل هي استعارة

ثلث اجتناس لانها اما ان تكون مع الشعور وهي القوة التفسائية اولامع الشعور ولا يخفى اما ان يخص بالحيوار وهي القوة الحيوانية اولاهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة النسارية في سائر البدن التي بها التنضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطخ الطيف الكيلوس وتحصل الاحلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يهجر الدم تبخيرا هو الروح ومعدة المزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصات افادتها طبخا وقواما والتماما وقال ارسطو وجهور الماخرين انها حرارة سملوية افضت على البدن مع فضاء النفس ولانبائها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستنع قوة محيية ويجعل الاجسام الخالفة هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحيوية وهذا هو الحق اما اولادها لانها تشارك بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن وامثالنيافلار الحرار الغريزية كلما زادت شدة اردادت الافعال الطبيعية جودة كافي بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها تضرب بالافعال عند الاشداد وامثالها فلا تاكل الاجزاء لحرارة الباردة اذ تنصرفت وامتزجت تفاعلت واندمت حرارتها وورودتها بالمرء حتى تحدث كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة لمحوصة في سائر البدن واما اربعا فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى يميز بين اجزائها الكثيفة والاطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك لاذ كانت عديدة ولو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء والآلات الشحم والسم والاسيا وادنى الحرارة في اذانتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثم عرفت بانها جرح حرار لطيف غير ذاع حافظ لكمالات البدن ولا لاجل انها آلة للطبيعة في افعالها منسب اليها كدخانية البدن ويقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك لان مركبها من طوبة وبن البيوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال بيوسة غريزية

عن ان يدرك النفس المدرك الحسي بواسطة ارتسام صورة المحسوس في الحس الظاهر وبواسطة ارتسام المثال في الحس المشترك وعبر عن الصورة في الاول بالصورة وفي الثاني بالمثل تنبيه على تفاوت مراتب التجريد الا انه نسب الامر الى الصورة لان المشترك بالذات هو الصورة على ما ذكره الشيخان في تأنيها لواقع المدرك

الطبيعي وتوضح كلامه انه اذا ارسم الصورة في الخواص ارسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متناهي الانتقال على العرض فلا يرسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة وتحقق العلاقة بين الخواص والحس المشترك ترسم مثلها في الحس **٢٧٢** **✽** المشترك فيحصل الادراك

اذا عرفت هذا عرفت ان المشرح اشار الى مقارنة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتذبذبها في قوله فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به واعل المراد ان فيضها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كالات البدن والذات في ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان على تحليل الطوبى يقتضى لن الحار التاري ايضا يؤثر في الطوبى ولكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر وتحلل قوله (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها لافعل قوة اخرى وهي المخدمية او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدمية لان فعلها ابراز بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار اراد الرائد على بدل ما يتحلل خادمة للامية والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا لفة ذية والنمو والسم ينقسمان بنسب الاقطار في الزيادة اى زيادة الجسم في الاقطار الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غلبة مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلاثة واما السم فيخافه فيها وبواقفه اما تحالفه فلا السم لا يزيد في الطول غالباً وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما ما وافقته فيها فكم اذا غم السم سائر الاعضاء حتى اراس ولقد تم في سن النمو بقوله (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الاثنين تحصل المني وتعد الدم لاكتساب الصورة لمنوبة فيستعد لفيضان قوة اخرى تنقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني ويفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة العبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتعبئة من تفصيل جوهر البدن الى اوجوه والدم ثم جعله بحيث يداجل جوهر العضو ويصير جزءاً من جوهره هو الاثر في

حيث فكاكه صارت الصورة متحركة ومتأدية من الخواص الى الحس المشترك وما نقله من تأدي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جبهتها وتأدي الريح الى الشمس انما يكون التأدية فيه على سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضى مثل تلك الكيفية المجاورة على ما جاوره ضرورة امتناع انتقال العرض والعجب منه انه لم يتوجه ذكره اشاراً من الدليلين على عدم صحة التأدية فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه واستشهد بما موركل منها من قبيل ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال الارواح لمبدأ واحد صبرورة ذلك المبدأ معداً لفيضان المثل نعم يمكن ان يقال بمثل ان يكون تأدية الصورة بواسطة حركة الارواح الحاملة لتلك الصور حركة سريعة كتحريك البصر وللاطافة زمان لا يدرك تأثير الادراك عن ملاقة الخواص بتأمل وبقرنا ظاهراً باخفاً ما ذكره ايضا نقله وايضا لا بد من القول الى آخره فالشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى كوافق قوايتهم لا ما يوجهه الله تعالى ما تبعه صاحب المحاكات (قال المحاكات وفي هذا الجواب نظر) اقول بناءً على كلام الشارح على الفرق بين التصرف والحياتك وان الاول هو

التخيّل والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شيئين يقتضى حضورهما عند المنصرف لا ادراك المنصرف لهما وقرني ما بين الحضور والادراك والادراك ليس بطلق الحضور بل الحضور عند المدرك على ما مراراً وقول الشارح لا ادراكهما لهما يعني ان يقول لا ادراكهما بل يشعر بمقتضى تأدية كلامه ثم قد يشهد



في وجهه لدم اسبح بعيد هذا بان المتصرف حقيقة هو الوهم ايضا كان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته  
و المتصرف بالآلة حينئذ فنحن ان ليس لهذه القوة اى التخيلة ادراك قولك مع انها تصرف نقول ليس هو المتصرف  
بل الوهم بواسطته ولا يمكن ٢٧٣ \* حصول الادراك والتصرف معا في الوهم حتى لا يحتاج الى

المتصرفه ثم اقول لو كان كل فعل  
لا بد له من فاعل آخرو قوة على حدة  
ولاشك ان التحليل مغاير للتركيب  
فلا بد من قوتين وان جوز صدورهما  
من قوة واحدة بجهتين فيختل اقول  
في اثبات تعدد القوى (قال المشرح  
احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب  
آلته او كلاهما بحسب الى آخره)  
اقول الاول ناظر الى الطاهر وهو ان  
الوهم مدرك والثاني الى التحقيق  
وهو ان المدرك هو النفس وكذا  
المتصرف لكن الاول بسبب الوهم  
والثاني بسبب المتصرفه و اقول هذا  
الجواب ليس على ما ينبغي اذ لا امام  
حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كون شئ  
واخذ مدر كاو متصرفا بدون آلة فلم  
يحتاج حينئذ الى قوة اخرى تسمى  
متصرفه بل الحق في الجواب ما يستفاد  
عما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة  
حيث قال ان الوهم بتصرف بواسطتها  
في المدركات ففي الحقيقة لا تصرف  
من الوهم فيها بل الوهم بتصرف  
في مدركاتهما بالتحليل والتركيب ولكن  
بواسطتها وذلك كما ان النجار يتصرف  
في الخشب بسبب المنشار ولا يقال ان  
النجار مؤثر في المنشار ولا يقال حينئذ  
لا حاجة الى القوة المتصرفه لان المتصرف  
من الوهم ليس لذاته بل بواسطه  
التخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن  
صدور الكثير من الواحد بدون الآلة

ثم تشبيهه حتى في قوامه وثبوته فهناك ثلث قوى المحصلة والمصلحة  
والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة ~~تتصل~~ هذه الثلاث والظاهرة  
الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلاثة لكن الشارح جرى على  
مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شأنها  
تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا  
مغيرة لذلك لكنهما مغيرة اولى لان تغييرها لخلق العضو وتغيير المشبهة لتغذيته  
والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤل وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة  
للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشئ الى نفسه وإلى  
غيره واعلم جعل القوة المولدة مشتركة بين معنيين عام هو القوة المتصرفه  
لنقاء الوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم  
خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه  
الى ايه جعل المصورة قسما من المولدة ان السخ لم يذكرها مع انها من  
القوى الطبيعية لكنه ان لم يذكرها لانها من تمة المولدة حيث يتم فعلها  
لأنها قسم منها واما قوله والغاذية والمنمة فخدمان المولدة لما مر  
فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة  
اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة لذلك اعادة ذات قوة المادة  
تضيف من المادة لتي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها في الاقطار  
فهم هذه القوة الماضية الزائدة في الاقطار هي القوة النامية ونفس المدبرة لتلك  
لمادة لتي هي النطفة هي النفس النامية على ما ذكره في اول الخط من ان النطفة  
يكور لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس  
نبية يكون لها غاذية ونامية وهذا حل للذية ونامية الحدمتين على  
غاذية المولود وناميته وقول بان تعصيل المني الى جواهر الاعضاء  
انما هو بعد فيضان النفس النبوية وهو مع انه لم يقرب احد بعيد وايضا  
يقضى ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل يذبح بعد  
القرتين المفصلة وهو ينافي تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء  
ان الجادمتين غاذية والوالدين وناميتهما اما خدمة الغاذية فلان المني من  
فضله غذاء الانثيين واما خدمة النامية فبان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها  
حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث  
الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (ويقف ايضا عند القرب من تمام النمو)  
ليس بمستقيم لان سائر الغاية الى الثلثين والتوليد يكون في سائر الشجوخة

(قال المحكمات كذب في الثقل) ٢٧٥ \* اقول يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان هذا الذي حكى به مذكور  
في القانون ولو على سبيل الاحتمال والترزدد (قال المحكمات فحتاج في ادراكها الخ) قول كانه غفل عن قول الشيخ في ابعاد  
وبعد المتصرف فيها جليا واسترجاعا للمثل النسيجية من الجانبين عند الوسط فانه صريح في ان الامر جامع يجري



في الصور المنعجة من الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الضرور علاقة  
ومعية في الارتسام في ذهن واحد فاذا زال احد هـما عن الخزانة فلا يستحضر الباقية يحصل الزائلة  
بلا تجسم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده ﴿ ٢٧٤ ﴾ - انه يحتاج الى الكسب في هذه

الصور بحسب الغالب وان كان قد  
لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجهه انه (قال  
المحاكمات وامر راع وهو استرجاع  
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى  
ارتسام المعنى في الحافظة حين  
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى  
اما من طريق الخواس بان شاهده امر  
فانزع منه معنى واما من طريق  
الباطن بان يأخذه الوهم من خزانته  
واقول يمكن ان يقال على ما ذكره  
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي  
عن الحافظة وتنسى فيقبله الوهم بمعونة  
المخلولة بفرض صورة الى صورنا اخرى  
الى آخر ما قال لاحاجة الى الحافظة بل  
بمجرد الخيال الحفظ للصورة المتصرفه  
يحصل المعنى في المدركة من غير حاجة  
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق  
بين ادراك المعنى والذبول عنه  
يقضى القول بتحقيق الحافظة  
اذ من المعلوم ان الاختصاص مغاير  
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى  
في الخزانة من غير ان يحفظ الصورة  
التي يمكن انزع المعنى منها  
في الخيال فيثبت لا بد من خزانة  
للمعنى (قال الشارح وكيف والتذكرة  
الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه  
لا ينبغي نسبة هذا الوهم الى الشيخ  
بناء على اتحاد مواضع تلك القوى  
واقول هذا التوجيه من الشارح  
لايلام افراد الشيخ الحافظة لقوله

ايضا والحق ان وقوفها حين لا يفصل من المادة التي يعصلها الغاذية شي  
يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر اما يصدر عنه الافعال  
النباتية من غير عكس) ليس بسد بدو انما الصحيح الطاهر هو العكس ويمكن  
ان يقال الافعال النباتية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر التامية  
ضمن الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر  
الافعال النباتية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف  
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة) لانه لا بد في الحركة  
الاختيارية ان يتصور الشيء ناعما يحصل اوضار ابدع ثم يذم من ذلك  
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء وودعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى  
الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس  
الا الادرك وربما يغفل الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفعه الا انه  
لا يشناق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون  
مغاير له وايضا ربما يكون شخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء  
او امر آخر وكذلك ربما يغفل العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة  
مع ارادة شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى سبقه  
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض  
لاجرم اثبت له قوى اربعة هي مبادئها لتصور للنفس بحسب العقل العلى  
والشوق اركان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع  
ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوت العازمة والتحريك بقوة محرركة  
مبثوثة في العضل فاذا توههم نفع شيء اضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدث  
الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعها القوة العازمة فينهض القوة المحركة  
المنبثة في مبادئ العضل المتصلة بالاحشاء وهي الاعصاب وتحرك الاحشاء  
المخصوصة بذلك افعال قبض وبسط واستنجا وارتواء كلما يحرك الاصابع  
عند العزم على الكتابة وكذا اذا اردنا ان نأكل فطبع القوة الشوقية  
ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله (اسارة الى  
الجسم الذي طباعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع اوجد  
توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع اوجد هو عين  
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع  
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة  
واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجه لا ترك وضع او حذ ليس توجيها

واما الحافظة كيف والحافظة هي المذكورة على ما ذكره (قال المحاكمات ولعل الكلام ﴿ الى  
ان القوى الحيوانية الخ ﴾) اقول كلامه مشعر بانه في صدق توجيه كلامه الشارح وسيتبين توجه عليه انه لا دخل لاداء هذا  
بالمعنى بقوله وهي مبادئ افعال مختلفة وايضا التبين بحسب الموضع لا يدل على التبين بحسب الذات ولعل المراد

توجيه نعم المسيح وطابه ما بين ان يقال في توجيه نعم السارح انه اراد بالتباني بالذات الاحدى في الماهية واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظرا الى الظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ما صرح به الشيخ و اراد بقوله لكونها ٢٧٥ متعلقة بذات واحدة تعلقها بموضع واحد فكأنه جعل الاتحاد

بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على سبيل التجوز والتخيل واذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اختلا فهما في الجملة كان ذلك بحسب العوارض الكلية لانها اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا وكون الوجه الاول جاريا في القوى الانسانية لا يقدح لان غرضه ان الشيخ في القوى الحيوانية نظرا الى هذه التكملة وفي القوى الانسانية نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيم الى الانواع وفي القوى الانسانية موطا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية ( قال المحاكات فهو بلا حظ المقدمات ) اقول لا يخفى عن الناظر ان المرتب انما هو العلم وليس وظيفة المتعلم الا ملاحظة مآثره المعلم وليس له انتقال وحرارة كما في صورة الاستفاضة من العقل بعينه واما ما ذكره من انه يتعمل بالاختيار فضعيف لان التعقل بالاختيار لا يكتفى لكون الفكر اختياريا ويكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار في صورة الحدس اذ الحدس ان يعرض عنه

الى ذلك الوضع لا يعمده بتركه بل غاية الوضع شبه والمترك ليس هو المطلوب فالاول ان يقال في توجيهه القلق بالترك المستند بطلب وضعه ثم بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشئ وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شئ واحد مطاوبا ومتزكا واوكالا في وقتين وقوله او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع ان ذكر هذا ايضا نذير بها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى قوله ( وانما قيد بقوله غير محصور ) لان المعنى الذى يطلق على كبر محصور ربما يكون جزئيا فالك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الجمل لجاز ان يكون الشئ محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مریدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الجمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة به وهو هو الحجر في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة معنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شئ اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء لمحصورين و الفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقول اولا فثبت يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان ارد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئى يصدق على كثير محصور و ايضا لاشك ان مراد الشيخ بالجمل على كثيرين الجمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتبيين على ان الكلية ليست بالنسبة الى افراد الوجود في الخارج التى يجوز انحصارها في عدد بل الى الافراد المتوهمه لى لا حصر لها قوله ( والمحرك القراء بقضيتها )

ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى في الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا بعد استفاضة الصغرى اذ فيضان المقدمات ليس دفعة واحدة ( قال الشارح فكانت المشكوة الخ ) اقول الاصول بان يقال لان العقل الهولاني لا يشبه بالمشكوة لان في الآية على ما فسر بالشيخ استيعارة ولا يستعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

في المشبهة كما في قولنا رأيت أسدًا برمي لاستعمال لفظ المشبهة في المشبهة وايضا الشايع للعارف تشبيه العقول  
بالمحسوس لا العكس واذا شبه المحسوس بالعقول فيقول العقول ويجعل محسوسا حتى يصح التثنية فان قلت لعله  
جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشبهة ٢٧٦ و ارادة المشبهة فاق قد حقق

في موضعه ان ليس مراد السكاكي  
انه يراد المشبهة به حقيقة بلفظ المشبهة بل  
ادعاء لظهور ان لبس المراد في قولهم  
ان ثبت المشبهة اظفارها من لفظ المشبهة  
هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم  
ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالسكوة  
العقل الهولي حقيقة وذلك ظاهر  
(قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ)  
اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس  
في العقولات كما ان التخيل هو الحركة  
في المحسوسات فالخلق ان يحمل التخيل  
على النوع الخصوص من الادراك  
ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر  
تستعين في ملاحظة العقولات الى  
تخيل الصور والمعاني حتى ينتزع منها  
المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ  
اشارة الى ذلك وقوله استعراضا  
للمحزون في الباطن وهو الصور والمعاني  
المحزونة اشارة الى كيفية الاستعانة  
وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني  
على النفس ليستترع منها المعقولات  
فأمل (قال الشارح وفي قوله اوفى حكمه  
الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر  
والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط  
كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط  
حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر  
في المنطق او المراد بما في حكم الوسط  
اجزاء المعارف كالجنس والفصل  
والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري  
في التصورات ايضا (قال المحاكات

لا ادائها بل لشيء كره لا يدل الاعلى ان الحركة ليست مفتضى  
الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها  
واشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو  
مستقيم لانه لا يقتضي ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان الحركة  
لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون  
الحركة مفتضى الطبيعة لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر يكون الحركة  
مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخره وغاية اوبية وهذا فرقي جلي فلا تغفل  
عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا  
التأدي والتوجه الى غير فاستع ان يكون مطلوبة لذاتها قوله (وقولهم  
في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان  
الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة  
مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوب بالذات وتعريف الحركة  
اذنا مل يدل على انه كمال ليس مطلوب بالذات فالكمال ما يخرج من القوة  
الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين  
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه  
مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود  
بالفعل لا يبقى شيء من جملة السوداء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت  
وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة  
الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر  
بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي  
ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة  
يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدي اليه فلما كان ما به  
الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر  
الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة  
منهما فيجبه ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه  
ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون  
حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن  
يستغنى عن ذكر الاول حيث وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها  
كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيهه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدؤه  
وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ما هو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر  
نسب التأدية الى ما هو علة بعيدة اي المبادئ البعيدة تجوزا والا فالبادي حقيقة هو المبادئ القريبة وهي المبادئ المرتبة

لأنها متأدية حقيقتاً وتأديتها إنما يكون في آن ضرورية أن الانتقال من القياس مثلاً إلى المطلوب يكون دفعياً  
والزمان إنما يكون لتحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل أن الحركة الأولى قد تجتمع الحدس وليس جراً له  
وذلك بعد وضع المطلوب ﴿ ٢٧٧ ﴾ وبالنسبة إلى الفكر كان دخلاً فيه حرراً له على تفسير الفكر بمجموع

الحركتين فحينئذ يجري الاختلاف  
في التكيف في الحدس باعتبار امر  
خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر  
داخل فترقبيل لا اختلاف في التكيف  
في الحدس كما صادقا أيضاً باعتبار  
في نفسه فليبدأ من أمّا ذكره من التوجيه  
فلا تخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل  
( قال المحاكات فارقلت فالفكران  
ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ  
لم يرد ) أن فكر زيد قد تشابه فكر عمرو  
مثلاً في تحصيل المطلوب والأفلا استبعاد  
في ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو  
بيان الاختلاف في الكيفية في الفكر  
في الجملة على نفيه إذ لا منافاة بين  
تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما  
فيجري الاختلاف بل المراد أنه  
قد يكون تحصيل المطلوب بحسب كل  
فكر بن فرضنا فيه كما تشابه بهين  
وحينئذ يظهر وجه الاستبعاد هذا  
أقول ويمكن أن يقال الاختلاف  
اللازم في الفكر الذي هو الحركة  
بالسرعة والبطؤ يتصور بالنسبة إلى  
الطرفين فإن كل حركة فهي أسرع  
من حركة وأبطأ من حركة وأما  
الاختلاف اللازم من العدد بالقلّة  
والكثرة فإنما هو من طرف واحد هو  
الكثرة دون الآخر إذ بعد الانتهاء  
إلى الواحد لا يتصور الاختلاف  
في القلّة ذل الواحد من حيث أنه واحد  
لا يقبل القسمة ( قال المحاكات أما  
عدم السرعة والبطؤ الخ ) أقول على

في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن التصريح بالقياسية كالإنسانية فإنها  
كأن أول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثانية ~~والثالثة~~ والمكاملة والتعجب  
وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة  
هي التأدي إلى كمال ثان لا جرم اختبر تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمال  
بالأولية وإيضاً القوة الأولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعرف  
الحقيقة الخارجية باللازم الخارجية أولى قوله ( والتعريف لا يتناقى الكلية )  
جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم إلى جزئ وكل  
والحق أنه لا حاجة إلى التعرض بعبارة التعيين ويكفي أن يقال ثبت أن حركة  
الملك إرادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لأنها حركة  
وضعية فذلك الوضع المقصود أما جزئي أو كلي والأول باطل فتعين  
الثاني والقصد إلى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوة الجسمانية ليس  
من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب قوله ( الرأي  
الكلي لا ينبعث منه شيء ) لما ثبت أن للفلك إرادة عقلية ولا شك أن المراد  
الكلي نسبته إلى سائر الجزئيات على السوية فلا يختصص منها مراد  
جزئي بالإرادة الكلية فلا بد له من إرادة أخرى جزئية وكما كان الإرادة  
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الإرادة الجزئية يتوقف على  
الشعور الجزئي فكما أنه ينبعث من الإرادة الكلية إرادة جزئية ينبعث  
من الشعور الكلي شعور جزئي فقول الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء  
مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأي الكلي الإرادة الكلية والشعور  
الكلي وباقى كلامه إلى قوله فإنه لا يختصص بجزئي منه دون جزئي آخر  
هو البرهان عليها وقوله لا بسبب مخصص إشارة إلى كيفية انبعاث  
الجزئي من الكلي فإن الكلي إذا تخصص بمخصص يصير جزئياً فإنه  
إذا أريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل إلا بالشعور بهذا  
الدرهم وإرادة بذله وفيه نظر لأن المراد الكلي بذل الدرهم مطلقاً وهو  
الشعور به شعوراً كلياً وبذل هذا الدرهم وإن كان مشعوراً به مراداً إلا أنه  
ليس بجزئي فإن بذل هذا الدرهم يمكن أن يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم  
لا يفيد الشخصية ونحبر الإشكال أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء  
مطلقاً كما إذا أراد اللحم والخبز وهو إرادة كلية ويتناول أي غذاء يجده  
فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الإرادة الكلية والجواب أنا لا نسلم

هذا التوجيه فأت مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما سبقه حيث قال أن الحدس مراتب في التأدية بحسب  
الكيف وبين هذا الكلام بل الأصوب أن يقال أن الحركة وإن لم تكن داخلية في ماهية الحدس لكن قديسارنه  
لكن مقارنته قليل بل في كثير الإلهام لا يقارنه فلاختلاف الكمي تجري في جميع صور الحدس إلا الحدس الواحد

والاختلاف الكبير إنما يجزى فيه باعتبار الحركة القارئة له في بعض الأوقات فينبذ معنى كلام الشارح لحرارة  
عن الحركة لجردة عنها في الاكثر فأمل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قر يبا من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب  
لم تنفع الحركة اصلا او تقع في زمان في غاية القصر والاول ﴿ ٢٧٨ ﴾ اشارة الى غاية الحدس والثاني

الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون  
المعنى ان جميع المطالب قد يحصل  
دفعة او في زمان يسير بطريق  
الحدس فيكون اشارة الى مراتب  
القوة القدسية ( قال الشارح وان  
كل ما برسم الخ ) اقول هذه المقدمة  
ليسان حال التخييل والتوهم وان  
الذهول فيهما يحتاج الى قوة  
جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما  
حال التعقل وليس مما يحتاج اليه  
في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه  
المقدمة الاولى ( قال الشارح  
وحالة التسيان غير موجودة فيه )  
اقول المراد انه غير موجودة فيه  
من حيث انه حافظ لهما كما سيجي  
ان الصورة لا تزول عن العقل  
عند التسيان او يقال مراده ان هذا  
في صورة التخييل والتوهم ليقين  
عليها صورة التعقل وبين ان حاله  
مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة  
لكن يمتاز عنهما في ان صورة التسيان  
لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة  
بل تزول الملكة على ما سيجي مفصلا  
( قال الشارح فاذن يجب ان يكون  
شيء غيرهما بالذات برسم فيه  
المعقولات ) اقول لا يخفى عليك  
ان الافاضة لا يستدعي كون المفيض  
يرسم فيه ما يفيضه وسيظهر  
لك ان ما نقله الشارح عن الامام  
يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره

ان صدور هذا التخييل من رادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء  
جزئيا فينبعث منه جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد  
غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو  
ان يتخيل غذاء جزئي لا يتقدح في الاكسفاء بالارادة الكلية فانه  
لو وجد غذاء غير ما تخيله فرم يذاوله فأجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر  
لكونه بالنوع وهو الذي يتخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى  
جزئية به واقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك في اننا اذا اشتبهنا غذاءنا كله  
فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي  
في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير  
جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي قوله ( ولذلك في قطع المسافة ) هذا تمثيل  
لكيفية انبعاث التخييل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية  
فكأنه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية  
على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال  
انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة  
فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا  
قطعها تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات  
الجزئية بحسب اتصال المسافة ورمزها تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي  
لا يضيئ الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاعت مسافة خطوة اخرى  
وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة  
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل  
الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله ( وهذا استشهداد ) فانه  
اذا اردنا اصدار فعل فكلنا نعلمه اولاحتي زبده ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه  
السلسلة في الافعال بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يتعقل فاذا  
تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور  
الكلي شعور جزئي لبعض افرادة وهو التخييل ثم ينبعث من التخييل شوق  
من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم  
ينتهى القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا  
الدرهم على ما ذكر وفيه انظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس يجزئ  
بل كلى اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج من الكلية والجواب ان ادراك

من الجواب ( قال الشارح لا يعود لتوهم الخ ) اقول قد مر انه لا يحتاج الوهم عند زوال  
الصورة عن خزانتها الى تجشم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض التخييل على  
الوهم صورة صورة حتى ينفرع من واحدة منها ما يناسبه من المعنى المراتل المهم الا ان يقال ان الخيال كالحزنة

لهم أيضا على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الخزانة مطلقا  
اي زوال انفسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشّم كسب جديد واراد بالقوة  
التي يكون الخزانة فيها الخيال ﴿ ٢٧٩ ﴾ وبالقوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن

الصورة المخزونة في الخيال والاولى  
تبديل الذموم بالادراك كما به عليه  
صاحب المحاكات بتغيير العبارة ( قال  
الشارح لانها جوهر عقلي لا بالفعل  
بل بالقوة ) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض  
النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور  
المعقولة وكان بينها وبين نفوسنا  
علاقة واتصال في حالة الذهول ويزول  
تلك العلاقة حين النسيان كما في العقل .  
الفعال بعينه وايضا قدم في الشرح  
ان بعض النفوس القدسية يحصل  
جميع ما يمكن ان يحصل لنوعه فلا  
يكور بالقوة ويمكن دفع الثاني بانه  
ليس ارتسامها لجمع الصور دائما  
وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل  
المفيض الذي يرسم فيه الصور هو  
الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق  
ارتسام الصور عند الشيخ على  
ما ختساره في هذا الكتاب على  
ما سيجي \* ( قال الشارح وتلك  
الهيئة الخ ) اقول كثيرا ما يتحقق  
الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه  
ملكه الاستحضار كما اذا ادرك النفس  
شيئا ثم ذمل من دون ان يصير ملكة  
ولعل هذا مبني على اعتبارهم في  
العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم  
يكتفوا بمجرد الافتزان وقد عرفت  
ما عاين في كلام صاحب المحاكات  
فتأمل ( قال الشارح والجواب عنه ان  
الحجة دلت على تجريد الخ ) اقول دلالة

الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند انفس بسبب الخيال يتوقف  
على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج متوقف على اهراكه فلا دور  
قوله ( والجواب ان هذين المهرك والمسافة والزمان يقتضى شخصية  
الحركة كما اعترف به ) ليس كذلك فان مهركا واحدا يمكن ان يصدر عنه  
حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون  
حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة  
كلية وتفيد الكل بالجزئي لا يفيد الجزئية قوله ( ثم اورد المعارضة ) هذا  
الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك  
فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة  
جزئية بار المذكر المراد الكل بالانسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل  
ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل  
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك  
الجزئي نسبته الى آخره واما ثانيا فانا اذا حاولنا حركة فلا يحاول الا  
حركة من حيث هي الى آخره واما ثلثا فلان الارادة الجزئية حادثة  
فلا بد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين  
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله  
من ارادة جزئية لكن ما ذلك كرموه معارضين بنفس هذه الارادات  
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل  
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا  
عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد  
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما  
يستحيل ان يكون علة لللاحق لو كانت دالة موجبة اما اذا كانت علة معدة  
فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وبما حصل جوابه ان كل  
حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة  
يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات في النفس  
والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجتمع الحركة لاستحالة ارادة  
انضمام الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتسابق بانفراد لا يكون علة  
اللاحق بل توسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه  
اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في الكلام وانت

الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العنصرية لا بد ان يكون مجردا وهل الكلام  
الافى كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما لم يسوى انه لا بد من سبب يقض تلك الصورة  
على النفس فيقبول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكفى افاضة الالوان



مثلا وانجاز كونه ليس محل ارتسام الصور فجواز ان لا يكون مجردا ( قال المحامات وقوله على ان الخ ) تكرار  
لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته ) اقول فيه نظرا لان الامام اورد المنع على قول الشيخ  
فيكون عقلا واستند به سنده والشارح اطل السند بن ولما لم يندفع ﴿ ٢٨٠ ﴾ المنع بهذا القدر اذ بقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجردا  
علما ويكون نفسا لاعقلا تصدى  
لنفسه ايضا حتى يتم الكلام بقوله  
على ان ملاحظة النفس للمعقولات  
الخ يعنى لابد من ان يكون ذلك  
الحافظ يوجد فيه المعقولات بحجبهها  
بالعقل والنفس ليست كذلك على  
ما مر وانت قد عرفت ما فيه ويمكن  
حله على انه دليل اقناعى على كونه  
محل ارتسام لمعقولات على ما بدل  
عليه قوله دليل على كونها موجودة  
بالفعل فيحيط هو حافظ لهما ( قال  
الشارح لم يظهر الخ ) اقول ينبغي  
حل حصول صورة المعقولات على  
حصولها بعد الاعادة على سبيل  
الاستحضار اذ حصولها اولا  
لا يتوقف على تحقق الملكة واراد  
بالملكة الموجدة على ما في اكثر النسخ  
ماله دخل في الاجاد مقابل الملكة  
القابلة وقدمى مثل ذلك منه رحمه الله  
في النمط اشانى قد ذكر اذن المعلوم  
ان استعداد النفس لثبوت تلك الصورة  
قد زال عند الاتصال مع بقية الملكة  
حينئذ اذ زوالها هو التلبس على  
ما مر آتفا والفاعل الحقيقى لهما هو  
العقل الفعال وقوله ولا شك  
ان الاستعداد الى قوله وقدمى ذكر  
قوى النفس يسار للواقع واشارة  
الى بيان حال العقل المدبرة  
او عمل علامها من انها امور متجددة

خير بما فيه قوله **قال الشيخ** مع الاول بالارادة الكلية فلم لا يجوز) اتم  
ان هذا منقضة حتى لا يتخلل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد  
الكلى نسبتته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يتخصص جزئى منها  
الا يتخصص لكن لانهم ان ذلك المتخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز  
ان يكون المتخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل  
على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام  
في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان يكون قبل  
لمعارضة اذا لمعارضة هي تسليم الدليل ومنع المداول فايراد المناقضة  
بعدها يكون منعا للدلائل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك  
مع الارادة الكلية حالة قارة والملكة القارة تسخير ان تقضى بانفرادها  
الحركة فلا بد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد  
ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكن دليل آخر غير الدليل  
السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لا دخل له في الجواب قوله ( ثم ذكر  
ان الواجب ) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لابد ان يكون لها غاية  
مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها  
ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول  
فانها لا غاية لها على ما يحى في النمط السادس فان قيل العاقل والساهى  
والثام بفعل افه لا من غير غاية اجاب بان في العاقل صير باخفا من اللذة  
والساهى والثام بفعلان اما لتخل لذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت  
النوم حالة غفلة فهو من في التخل اجاب بان الثام بتخل لا سيما فيما  
بين النوم واليقظة او في السى الضرورى كانه فس او فيما يصير ضروريا كما  
اذا راي في منامه شيئا فيزعج هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله  
على الحالات قوله ( النمط الرابع ) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية  
شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية  
هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها  
اما عن احوال لمخفها لذاتها او عن احوال لمخفها باقياس الى معلولاتها  
والاول نمط التجريد والثاني لا يخفى اما ان يكون البحث عنها من حيث  
انها مبادى لوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا  
هذا ولا ذلك وهو النمط الخامس الذى يبحث عن كيفية فيضان المعلومات

وضمير عليه في قوله ينبغي ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المتجددة اشارة  
الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظرا اذ اوجح الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم  
كونه العقل بالفعل الذى هو الاستعداد التام على انها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس

ملكته الاتصال بالعقل بالفعل الا ان يقال لاشك في تحقق حالة - بين الاتصال وحين عدمه كما في الذهول  
وهي عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتفسار والاستعداد متقدم على هذه  
الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ مما يكون حين الاستنصار والاستعداد قائل والاصوب ان يحمل

الاتصال في كلام الشيخ على معناه  
المتبادر وهو حصول الاتصال  
بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين  
الذهول ولا شك ان اتصال النفس  
بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة  
كانت معقولة لها يتوقف على  
القوى الثلاث او يحصل الاتصال  
على حصوله في الجملة نعم من ان يكون  
عقيب الانقطاع او اول الامر  
والقوتان الاوليان علل لوجوده  
ابتداء وثالث علل لوجوده بعد  
العدم واراد بالملكة المتكئة ما اراد  
بالقوة التامة ولك ان تحمل ملكة  
الاتصال في كلام الشارح على نفس  
الاتصال على ان يكون الاضافة  
بيانية وحينئذ ينطبق على ما ذكرنا  
( قال المحاكات لكن قوله فبين  
اولا انها جوهر مفارق الوجود  
عن الاجسام والسمانيات فيه ما فيه )  
فان قلت ما يرتها للبدن واجزائه  
مستلزم للفارقة بناء على انه لا يجوز  
ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن  
واجزائه بديهية قلت لما لم يصرح  
بذلك فاطلاق لفظ التبين تعسف  
ظاهر ( قال المحاكات ومع ذلك  
فال مطلوب حاصل الى قوله ويكون  
محمل تلك الصورة العقلية وهو  
النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة  
الوضع ) اقول فيه بحث اذا لازم منه  
ليس الا ان محمل تلك الصورة غير

عن المجردات واما الاعطاشات الباقية فكيف يجمع واعمال المقاصد  
من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهى لا يبحث عن  
احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود  
وكيف خصه باحوال المجردات لا نقول هذا هو المقصد الاصيل  
من اقسام الالهى واعظم ما به واشرفها ولهذا سمي باسم الكل واما  
باب الامور امامة فكالمقدمة له والمجروح عنه بالعرض والشيخ في هذا  
الكتاب لم يتعرض له نعم ولا على اشتهاه فيما بين الاحكام وامان  
من تصدى لاقراء كتابه فتد حصل على طرف منه قوله ( في الوجود  
وعله ) والمراد من الوجود ههنا هو لوجود المخلق ومن عله الوجودات  
الخاصة فان الوجود المطلق مقول بان شريك على الوجودات  
والمقول بان شريك على الله لا يكون ذاتيا لها لا متنازع الفات  
في نفس المسامية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق  
عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفقرا اليها معلولا لها فلهذا قال  
في الوجود وعله وانما حله على ذلك اما اولا فلفظة اللفظ واما ثانيا  
فلان في هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا  
وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث  
عن اوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة  
فيكون هذا النمط في اوجود لمطلق والوجودات الخاصة التي هي  
عاله ولقابل ان يقول لانسلم ان المسامية وحزنها لا يتفاوتان ولم لا يجوز  
ان يكون حصول المسامية وحزنها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر  
من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاستعداد  
والضعف اختلاف في نفس المسامية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد  
احتمال لكان من الاوزام ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب ولش سلطنا  
ذلك لكن لانسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا فيكون مفقرا  
الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجودات  
عروضا عرضيا اى عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض  
العرض العام للماهيات ولا يقتضى ذلك الافتقار والاعلمولية فان العرض  
العام يتحد مع الماهية في الوجود وكيف يكون مفقرا اليها وايضا انما  
يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو

منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٢٨٦ ﴾ ولا يلزم ان لا تكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ  
لم يثبت المطلوب الذي هو تجرد النفس اذا الجسم والسمانيات المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك  
الاجزاء بل بالقوة ( قال الشارح وهذا الارتناسم في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق الخ ) اقول ما ثبت

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آفة يرتسم فيها صورته لانه لا يحتاج الى عروض طيبة اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة النفس متصلة بالعقل الخارج عن عالم الحس مرتب للبسادي الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحاكات اما اولاً) ﴿ ٢٨٢ ﴾ اقول الشيخ جعل المدعى

من ذلك حيث قال في صدر الفصل ان اشتهيت الا ان يتصحك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع فاستمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو وليس بجسم ولا جسماني واعلم انما تعرض ليكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اى كل ماهو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة او مركبة فهو مجرد واللازم صريحاً مما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لابد ان يكون مجرداً لا اذا ثبت ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت في امر من ان محل كل معقول منقسم لابد ان يكون محلاً للمعقول منقسم للزوم انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا آنفاً فقولنا لما مر اشارته الى ذلك لالى ما سلف وما قررنا ندفع كلا وجهي الاستدراك ( قال المحاكات في الاستدلال الخ ) اقول لما أخذ الشيخ والشارح في الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً بل المراد بعدم الانقسام في الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابطية ضابطية مفيدة في نفسها يستخرج منها حال

ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجه لو كان معلولاً للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولاً للمها في الخارج يلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطابق فيكون كل شيء موجوداً بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولاً لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطابق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطابق الوجود واما الله فالمراد بها علو الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللاً لكل وجود حتى يكون عللاً للواجب فان لفظة الوجود مفهولة لا تقتضي السكينة بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطابق الوجود ثم من علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم ثبت الملة الموحدة ومنتهى العمل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا يعود في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ماهو مشروح في غير هذا لكن وهذا اقرب الى الحق قوله ( يريد التنبية ) انما اوسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من اوجده ان ما لا يناله الحس قضيه فريضة الى الطمع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف فيها وايضاً ان ذلك على ان الطبيعة المستركة وجودة ولا شك انها مخترطة في تلك ابدئيات وتماقدم هذا البعث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في المذهب والخارج فلزم ان يكون هناك موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكتابة لكن وجود المجردات يتوقف على بطلان قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه واما قال قديغلب على اوه مائس تنبيهه على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهية التي يحكم على غير المحسوس بالحكم المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس التخييلات والمتوهمات فان القوم لا يدعهم ان يتكروها فقالوا انها في حكم المحسوسات فان قلت التخييل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فتقول المراد بالحسوس ههنا محسوس بالحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل تخيل فانه يختص لاحتماله بشيء من هذه الاحوال وسيذكر في التنبيه الاتي انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقض لها وانما لم يقل عكس نقض لها لان عكس نقضها ما لا يكون محسوساً لا يكون موجوداً

الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع ( قال المحاكات والسؤال ﴿ وما ﴾ الثاني على اراد شبهة ) اقول مثل ما اورده على توجيه الشارح برد وذلك لانه لا يقين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يتخيل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع لما كان الى التخييلات فكيف

يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ارادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على اراد الشبهة والجواب وان كان محتملا في الجملة ﴿ ٢٨٣ ﴾ فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف

بذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسمة كما في اراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور في السبل ودفعه وبين اراد الشبهة عليه وجوابها بان في الاول لا بد ان يكون له قوة دون الثاني تعالى وكأنه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتأمل (قال المحاملات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق بالمسألة بذلك لعارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحتمل الكلام على ما هو الظاهر من مغايرة الشرط مع المسرط بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لانفس القسمين الثاني ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزءا اذ المتغير في الشق الثاني ان معقولة ذلك الشيء لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن تعقل كل واحد مفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحتمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعلى لم ينحصر القسمية الثالث انه يستدرك باقي المقدمات التي ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية التوعيفية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضية له على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيه له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني بوضع الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فلا يكون حتما ولا حتميا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه وتقريره على محذات ما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخاو اما ان يكون محسوسا اوليا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين وان معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين ولا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا حلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استأنز ذلك الوضع فلانقسام الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فسلمة لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلانسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمنا لكن معانينا فيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون المحمولة على الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبقت في الخس تنطبق صور اجزائه فيه بالضرورة قوله (فانه من حيث انه

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا التوعيفية كما ان العارض الذي يمتاز به الماء ان انفصاله عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا التوعيفية والالزم اختلاف المسائل للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض حصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة وح لا يشترط في تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فاما بشرط حصول ذوات تلك الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة الانفصال و بما قررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا ❦ ٢٨٤ ❦ اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل

ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة  
لو اشترط فاما بشرط حصول ذواتها  
بصفة الاتصال والوحدة لان يقال  
انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية  
الى اجزاء متبانية في الوضع انقدم  
التصل الاول وحدث متصلان آخران  
فلا بد من وجود المادة وقد فرض  
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة  
لكن هذا تقرير آخر و يرد عليه ان  
الباقى ذوات الاجزاء كما اورد على  
دليل اثبات الهيولى فتأمل  
( قال المحاكمات وقول الشارح الخ )  
اقول اذا فرض ان كل واحد  
من القسمين يشابه الكل في الماهية  
فاذا كان كون احدهما مع الآخر  
شرطا في معقولية تلك الماهية في الجملة  
فلم يكن كل واحد منهما بانفراده  
معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط  
كانت الماهية معقولة في ضمنه بالضرورة  
فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون  
احدهما مع الآخر في العقل فاذا لم يكن  
كون احدهما مع الآخر شرطا  
في معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل  
تلك الماهية بحصول احدهما في العقل  
فقط لا محالة فالمقدمتان اللتان ادعاهما  
الشارح كانتا صحيحتين في نفسها  
بني الكلام في مدخليةهما في الاستدلال  
فنقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني  
ان في تعقل تلك الماهية يمكن تعقل احد  
القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر

هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخص اناسا فيه منع  
اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله  
لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقة لهما  
مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه  
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقة  
معاً وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بقياس الى الغواشي  
الغريبة وهما متبائنان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان  
من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة  
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول  
مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد  
الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة الاصلية فان بل هي ناليس نفيا لما تقدم  
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة  
على المقصود قوله ( واعترض بعض المعارضين ) لما كان الدليل الذي  
ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة  
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة يتج ان بعض الموجود  
ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة  
بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه  
مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة  
الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة  
في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى  
بان الانسان المشترك انما يكون انسا ما اذا كانت له اعضاء من يد وعين  
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واطراف مختلفة واقدار متباينة  
ولاشك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان  
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء  
مأخوذة من حيث انها كاية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك  
لا بد ان يكون اعضاءه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب  
المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر  
اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف  
الدليل عليها قوله ( تنبيه ) للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود

في اقل منه بلاغ هي كفاية هو الكفاية في تعقل الماهية بسبب تعقل احد القسمين انما يظهر ❦ الا ❦  
اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر في العقل فلا بد في الاستدلال من قسمة جال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين  
و بيان ان في القسم الاول وان لم يظهر البلاغ في احد القسمين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

في العقل نفس تلك الماهية فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون في احدهما فقط بلاغ لكن في القسم الثاني  
للم يشترط ينفرد كل من الآخر فلزم البلاغ والكفاية فلا بد من التعرض بحال القسمين وان في احدهما  
وان لم يلزم انفراد كل واحد \* ٢٨٥ \* من القسمين عن الآخر لكن في القسم الآخر يلزم جواز

الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا  
ان القسم الاول ليس مستدركا  
ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول  
من النظر الذي اوردته ايضا  
واما الوجه الثاني منه فين البطلان  
اذ تختار الشق الثاني من التردد الذي  
ذكره ونقول المانع عن كون  
الصورة العقلية مخوفة بعوارض  
حزباتها الزائفة لموادها ان المخوف  
بعوارض معينة كان معين  
ووضع معين يمتنع انطباقه على  
ما يكون معروضا لعارض معين  
آخر كان ووضع آخر وكون  
المخوف بوضع وابن معين  
لا ينطبق على ماله ابن ووضع آخر  
ضروري سواء كان عروضها له  
من قبل المحل اولذاته وسيصرح  
المشراح المحقق بمثل ذلك في جواب  
اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات  
(قال المحكمات فانه لو كان الخ) قول  
كما ان الاشارة الحسية تابعة للمادة  
ومناف للصورة المعقولة لفرضها  
مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع  
للمادة ومناف لها وكذا المقدار  
والزيادة والنقصان على ما ذكره  
الشيخ مفصلا فيلزم زيادة الفساد  
ويتفوق الدليل بل يتعدد ويتكرر  
فلاستدراك ( قال المحكمات لان  
من الصور الخيالية الخ ) اقول فيه نظر  
اذ كما ان صلاحية الاشارة الحسية

الاحسوس طريقان الاول الاشتدلال بالاحسوسات على وجود مالمس  
بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على  
طبايعها المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات مالمس  
بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالاحسوس والمنزههم اعتراف بالحس  
والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالاحسوس والمنزههم  
وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم  
والموهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلايق  
المحسوسات من العشق والحجل والغضب وغبرها فان الاعتراف  
بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكونها موجودة بالضرورة وطبايعها  
ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد  
هذه الاصول قولك (ومها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق  
مشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق  
بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبة في نسبة  
الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما ولا فلان  
مطابقة ذلك لهذا غير مطابقة هذا لذلك لان مطابقة هذا لذلك قائمة  
بهذا ومطابقة ذلك لهذا قائمة بذلك والعرض يختلف باختلاف المحل  
بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين  
منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض  
لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال حال القول بحسب نسبة  
الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر  
الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع  
مطابقا والمنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع  
مطابقا كان القول مطابقا فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة  
الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول  
ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال  
القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون  
القول مطابقا للواقع لما من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل  
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ  
في هذا التذنب انه لما بين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث

تستدعي كون الشيء موجودا خارجيا فلا يعرض ما هو معدوم فيه كذلك عروض الوضع بمعنى المقولة  
اذ المعدوم الخارجى لا يعرض له الماهية العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض والى الامور الخارجية بان  
احدهما ابن هو من صاحبه والحال ان انعدام حتى الصورة لا يقتضى انعدام الصورة والكلام انما هو



في ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للتقسمة الى الاجزاء المتباعدة بالوضع وحيثما يتصور فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة وبمعنى المقولة ايضا معا فتأمل ( قال المحاكات لكن يمكن النقض الخ ) اقول قد عرفت الجواب عن النقض ثم يمكن نقض الحجة بطريق **﴿ ٢٨٦ ﴾** التقسيم بانها لا تجري في الجسماني

الغير المنقسم والجواب عنه ان من المعلوم ضرورة ان النفس ليست قائمة بالغير فانما تجدد بالضرورة ان ذاتنا لا يقوم بمحل والجوهر الفرد قد عرفت بطلانه ( قال المحاكات وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيها ) قول موضع نظردقيق هم صرحوا بقيام الصور الذهنية العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده في تعريف الجوهر قيدا ذلتا ولهما واعل الباعث اهتم على ذلك الحكم ان التعريف المشهور للحلول صادق هنا اذ يصدق على تلك الصور ان لها اختصاصا ناعتا بالنفس اذ يصدق ان النفس عالمه والحق ان هذا الاحتمال وهو ان ليس الاشياء قيام بالنفس بل حصول فقط احتمال قوى يندفع به كثير من الاشكالات المورودة على الوجود الذهني وقد اشار اليه العلامة الشيرازي والعلامة القنبراتي وبعض من المتأخرين والتعريف المشهور للحلول اورد عليه امور لا تعول عليه على انه يتوجه ان النفس يصدق عليها انها مدركة للجزئيات وعالمية بهما كالمفعولات مع ان صور الجزئيات ليست مرتسمة فيها عند المحققين كالشيخ وغيره ثم ما ذكره بقوله معانا فلم الى آخره ان كل سندا المنع للحلول

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وبما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لو كان لوجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان المتع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية متمتعة فامتناعها اما بنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود متمنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها متمتعة بالغير فامتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله ( يريد اريد ان يشير الى العلل ) لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فكل شيء ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فاعلة اما علل للماهية او للوجود وعلل الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلل الوجود اما مقارنة للمحلل او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون عليها هي الابداع نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للابداع بان يكون الابداع لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

**﴿ ٢٨٧ ﴾** منهما

فلا يتخلو عن قوة والا فان كان في مقام المعارضة والاستدلال فالنوع على الكل ظاهر الورد **﴿ ٢٨٧ ﴾** منهما **﴿ ٢٨٨ ﴾** لانه قياس المحلول الذهني بالحلول العيني ( قال المحاكات ومدرك الصورة الخ ) اقول فيه نظرا لانه ان اريد بالمدرک ماهو المدرک حقيقته ففيه انه قد سبق ان مدرک الكل هو النفس وان اريد ماهو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

المحسوسة فسلم انه جسماني لكن لا يلزم ان يكون القوة التي يدرك بها معنى المحسوس ويرتسم فيها ذلك امر اجسمانيا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بآلة جسمانية ﴿ ٢٨٧ ﴾ والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه

في محل واحد كما يقولون في صورة ارتسام المعنى في اوههم والصور المحسوسة في الجبال فتأمل ( قال المح. كات وفيه نظر ) اقول يمكن ان يقال ما بقي هو ان المعقول ان انقسم بالفعل نذل الكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فمحل ذلك فاذا فرض ذلك المعقول الفعير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل فلا بد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها مفعولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان المعنى العقلي الواحد الذي استدلتنا به الى آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجنس العالي وللتكلف ان يحمل كلام الشيخ عليه ( قال المح. كات ) سلم ان الاولى لح ، اقول بل الاولى حذف هذا الكلام اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال هو اولى بان يكون البسيط الذي كان كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال لئلا يعرض شك من وجهه لكن غرضه دفع الشك بالكيفية ولهذا اختار هذا الجواب صريحا ( قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه بعقل بالقوة القريبة ) الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل

منها ولم يجعل قسما برأسه والذي بين المحصر ان يقال العلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والدخل اما ان يكون الشيء به بالعقل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهو الموضع او مامنه وجوده وهو الفاعل او الما لاجله وجوده وهو لثة او ما لا يكون كذلك وهو الشرط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لا اشتراكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون لعل المادية هي الفاعل لشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسبعة قوله ( والموضوع ولم يسم من العلة الموجبة ) العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عليه صدور المعلوم بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها ههنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة لليلة الماعلية وكونها من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك غائية مؤثرة في وجود المعلوم بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والفاعل لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله ( والجس والفصل وان كانا مقومين ) جواب سؤال مقدر وهو انه صرح في الفصل في الحصة والجنس والفصل من العلة مع انها ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلة لانهما محمولان على انواع ولا شيء من العلة كذلك ولا نهما لو كانا من العلة لتقدما على النوع في الوجود فلم يحداه معه بالوجود لا يقال هذا بناء على ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلة الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلة في العقل وهو الما ذكر في المنطق واعلم ان العلة اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل والفعال والغاية لو كانت فلكانت هذه العلة بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر العلة في ثلاثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية

الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجتمع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجامع للفعل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير في كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان كما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة معينة وجود العلة الصورية لم يكن

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الامكان العام الخ) اقول فيه بحث اذ لا منافات بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان العام يدخل على هذا دلوه ابيض ويمكن ان يقال اراد ﴿ ٢٨٨ ﴾ الشارح بالقوة القريبة على

ما صرح به سابقا العقل بالفعل لا مفهوما القوة القريبة وهذا المفهوم وان لم ينف دائم العدم لكن العقل بالفعل لا يجتمع معه لانه انما يحصل بتكرار العقل حتى صارت ملكة فكيف لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوهم انه اذا حل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شيء بعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله في حين المنع اذ يجوز ان يكون احد يعقل شيئا ولم يخطر به له انه يعقله ولم يحصل له هذا التصديق بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على الممكنة وحينئذ كانت الدعوى الاولى ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ والشارح ذكرا الامكان في الثانية وتركوا في الاولى وذلك آية كونها فعلية والثانية ممكنة والامر فيهين (قال الشارح فالمستقر على القوة الخ) اقول لا يذهب عليا القوة مقابل للعقل بتضمنه العدم بالفعل وعدم الشيء ليس امرا يخفى باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر انه حمل القوة على معنى الامكان الخاص الجامع للعقل وحل اعتراض الامام على انه قد يجب فلا يصدق القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا

في الخارج على ما مر في المطلق قوله (كانهما علتان) ولم يقل ههما علتان لار المثلث لامادة له افاضل ان يقول هبان المثلث لامادته ولا صورة الا ان لا ينفك عنه ليس له مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون اشياء معه بالقوة والسطح المثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلاثة المثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لانه كلامه في علم الجواهر فاعلة لمادية والصورية لا تكرر ان الامر الجاهر ولهذا ربيع القسمية ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالفعل العمل مطلقا اعم من ان يكون علم الجواهر او علم الاعراض وحيث لا ينظم هذا الكلام منه وانما شبهها بالمادة واصورة لا بالجنس والفصل لانها لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبهتين بالمادة والصورة لانها جزء الجسم في الوجود واساسيهين بالجنس والفصل لانها جزآن غفليان قوله (ولما اقتصر على افعال والغاية) كأن سائلا يقول لما كان علم الوجود ثلثا فلم يتعرض الشيخ الاثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد اللفظة قد المقيمة لذكر بعض علم الوجود وهذا الخ يتم لانه كان مراد الشيخ بالعلم مطلقا العلم ثم لم يذكر منها الا لافعال والغاية اما لو اراد من العلم علم الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا من بد عليها على ان قد او كان للبعضية لم تعد الانواع المملول بافعال والغاية في بعض الاوقات دور بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثر في كلام الشيخ قوله (يريد الفرق بين ذات اشياء ووجوده في الاعيان) لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعلم انه ههنا كأنها تكرر خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علم الوجود وعلم الماهية بحسب الخارج وكان المراد منه التفرقة بين علم الماهية من حيث العقل وبين سائر العلم اي علم الماهية وعلم الوجود في الخارج فان قلت قوله وبين علم يفقر اليها في تحقق ذاته في الخارج وعلم كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض منه ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج

قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما ﴿ واما ﴾

وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن بمكنة بالنظر الى نفس المتعقل وقوله وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح لست

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن  
عقله لذاته لانه عينه فأجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والظاهر  
ان يقال انه مسامحة كما يقال ﴿ ٢٨٩ ﴾ عدم القدم وجود (قال المحاكات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء

عن القائم بذاته لا يقال على هذا الا يصح  
الاستثناء اصلا اذا كان الصور العقلية  
ليست قائمة بذواتها كذلك  
المقارن للفارق للمادة ليست قائمة  
بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ  
على انه اذا كان المعقول قائما بذاته  
في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته  
وقتما فلا مانع له عن مقارنة المعنى  
المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات  
الوقت الاقتران بالمادة او وقت كون  
ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ  
يكايص الاستثناء الاول يصح الثاني  
ايضا لانا نقول المادى اعم من القائم  
بالمادة فالجسم مادي وليس قائما بالمادة  
ويشير اليه صاحب المحاكات حيث  
قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول  
فن شأنه ان يقارن الى آخر ما قال  
نعم ما ذكرته من الوجه هو توجيهه  
كلام الشارح والكلام في انه يمكن  
حمل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج  
الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر  
ان يحمل قول الشيخ اوشي آخر  
على اواحق المادة وضمير كان لكل  
واحد من الامور المانعة وقوله ان كان  
متعلق بالمانع المطلق وفائدة القيد  
ان المعقول قد يكون في اصل الذات  
مجردا لا يحتاج الى تجريد عن المادة  
ولو احققها (قال المحاكات لكنه  
قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد  
بامكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان

واما الذى هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المدة والصورة  
واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتنى حصل جميع اجزائها  
في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك  
الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتزمة  
من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية  
لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السفف والخط  
والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني ولانه  
ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل  
لانا لا نتعلق الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد  
في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لاسترة به فصور الاجزاء  
الخارجية يذساق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون الحديد  
بالجنس والفصل والابالاجزاء المحمولة وكأنا ييناظر فاما من ذلك في المنطق  
قوله (علة الموجدة لشيء الذى له علة) لما حصر على الوجود  
في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة  
الموجدة للمركب الخارجى علة لبعض اجزائه فانه او وقع كل واحد  
من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتاج بمجموع اجزائه اعنى ذلك المركب  
اليها وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لابد من ان يكون ثمة للصورة  
لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج  
فلو لم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى  
موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولا واما ما كان فالجامع  
بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد  
بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بالجمع امر اعتبارى فلا يحتاج  
الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا  
في الخارج قوله (والعلة الغائية التى لا جملها لشيء) العلة الغائية لها  
ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب  
وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان  
الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لا تلك الغاية لبقى فاعلا  
بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني  
فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول

والامكان جهة خارجة عن ماهية ﴿ ٣٧ ﴾ القضية وحينئذ يصح التضمن (قال المحاكات لكن هذا توجيهه  
ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام  
المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان للتوجيه الذى كان الكلام فيه وتفصيل له حيث قال ثبت اذن

ان كل معقول قائم بذاته قائل بغيره ولذا به بالامكان ( قال المشرح والجواب انه متعقل كل موجود بمقتضى ان يتفك عن صحة الحكم عليه بالوجود الخ ) اقول لم يتعرض المشرح لدفع مانقده الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشئ مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كأنه ﴿ ٢٩٠ ﴾ اشار الى ان له

توجيهها ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم بالاتفات اذ لا يمكن الاتفات في زمان واحد الى امرين متغايرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا يتفك عن تصور الطرفين والاتفات اليهما وفي قول المشرح والحكم بشئ على شئ يقتضي مغايرتهما كأنه اشارة اليه ( قال المحاكات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل الخ ) اقول سيجي في كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا ينبغي ابراده في عداد تلك المنوع ( قال المحاكات فلو لم يكن الخ ) اقول يستفاد منه ان تصور الشئ بالوجه ليس تصور ذلك الشئ بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشئ ثانيا وبالعرض وهذا حق على ما حققه بعض المحققين لكن مذهبه حيث صرح بان تصور الشئ بالوجه خير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشئ حقيقة لا للوجه والثاني تصور للوجه حقيقة على ما صرح به في مواضع منها اشرح المطالع يخالف ذلك ( قال المحاكات لانه ثبت الخ ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فليخصم ان يقول انها لازم

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان دالة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية وللمعناهما انه ليس علة اعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معلة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معلة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معلة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معلة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال المشرح الغاية شئ من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبار شئيتها غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وقر في بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الاموجودا كما لفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغاية لها حقيقة وشبهة ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغايته وانما ابهم المشرح ذلك ولم يقل ان غاية لمبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما توجد نأخذ عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بما هيها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لاهل وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

للمعقول حين وجوده في العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل نفس ﴿ ٢٩٠ ﴾ لازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج بعرضه في الخارج امكان مقارنته للمعقول في العقل فلا يلزم إمكان التعقل الذي هو المقارنة في الخارج ( قال المحاكات وحاصله ان الخ ) اقول فيه طعن من ان

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المغايرة العقلية تعرض له في الخارج لا امكان المغايرة الحسارية التي هي العقل ( قال المحاكات ولن سلنا الخ ) اقول قد عرفت انه سيجي ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم للماهية هو المغايرة ٢٩١ \* العقلية ( قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقضية للاشتراط

المدكور في الفصل المتقدم ) اقول والاشراط المذكور في الفصل المتقدم هو قيام المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغي الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط في الجواب حيث قال فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها لان الاستقلال هو القيام بالذات بيمينه والجواب ان ما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعاني الا انه ذكر اول علة كونها ليست محل لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعاني فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلها لعدم استقلالها بقوامها فكأنه قال انما اشتراطنا القيام بالذات في كون الشيء متفعلا حتى لا ينسب العقل الى الصور العقلية بالقياس الى المعاني المغايرة لها في العقل لانه لا بد في العقل من ان يحصل صورة المعقول في العاقل ولما كان في صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعاني لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لهما فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين احدهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الخير الطبيعي وثانيتهما ان الغاية علة بما هيته لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج حيث توقف وجودها في الخارج على وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورها ما لها به ومنهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهده بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الرجح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو ما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا قوله ( وان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ) العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العمل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والالتكانت علة للمادة في ضرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الامع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقتزن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهية السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرها واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال ذليلا عليه ( قال المحاكات والجواب الواضح الخ ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان في جواب الشيخ يرد النقص بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اصلية في الوجود موجودة في الخارج وايضا لو قيل



ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من التعقل لانها مجردة عن المادة ولولا حقيقتها  
فبالها لا ينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احدهما بالخالصة اولى من العكس وتوجه  
جواب صاحب المحاكات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل ٢٩٢ عبارة عن حصول

مثال الشيء العقول في العاقل  
لا حصول نفسه وهما الكلية حاصلة  
بنفسها للانسان لا بصورتها ومثالها  
ولهذا اتصفت طبيعة الانسان  
في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها  
في الخارج والجواب بالتخصيص  
على ما ذكره الشارح من النقص بالقوة  
الحيوانية يجري ههنا ايضا لكن هذا  
ليس ايرادا على الشيخ لان الشيخ  
قصد بجوابه دفع السؤال الذي اورده  
وهو من دفع بذلك لانه سؤال عن  
ان الصورة العقلية الحاصلة في العقل  
مجردة عن المادة فبالها انها لا يعقل  
ويصدق بان بعضها ليست اولى  
بالخالية من الاخرى والتعقل يقتضي  
كون المعقول حاصلًا في العاقل وذلك  
لانه اذا كان كل منهما معقولا كان  
حالا في العاقل بالذات فلو حصل  
احدهما في الاخرى لزم حلول  
شيء واحد في محلين اذ من المعلوم انه  
لا يمكن في التعقل الحلول فيما يحل  
في العاقل ومعلوم ايضا ان ليس  
في صورة تعقل الاربعة والثلاثة  
صورتان معقولتان احدهما حلالة  
في النفس والاخرى في الاخرى (قال  
المحاكيات اجاب بان مناط الخ) اقول  
فيه بحث لان هذا الجواب يقتضي  
كون القوة نفسها محلًا للصور والمعاني  
وقابلة لها وما ذكره الشارح حيث  
قال والا فالقوى الحيوانية عنده

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتها ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة  
في قوله ولعله حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلته الماهية المركبة المادة  
والصورة فالعلة الاولى دالة لعله كل ماهية مركبة في الوجود قوله  
( تنبيه كل موجود اذا التفت اليه ) لما اشار الى دالة الوجود اراد  
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية  
الممكن وهي هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرحح وهي  
الفصل ان الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب  
البحث قوله ( ما حقه في نفسه الامكان ) ظاهر هذا الكلام ان وجود  
الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر  
الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته  
الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين  
احدهما ان وجودا الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن  
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يعنى به  
الامالا يقتضى لداته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة  
فيه والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من  
غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده  
الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية  
فلو لم يخرج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر  
للمرحح وانه محال في بدهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة  
الى امتناع استغنيته في وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من  
ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني  
الى البرهان لانه يديه الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه  
ارعى بذلك ان مفهوم قوله ليس بصير موجودا من ذاته هو مفهوم  
امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة  
اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به  
ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال حائد لان في اراد الملزوم استدراكا كما كان  
وكذا الكلام في قوله اشارة بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه  
الى استحالة الترجيح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات  
الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة  
الترجح بلا مرجح وهو بين لاسترة به والاول ان يقال القضية

مدركة لما يحل معها في محلها يقتضي كون مادة القوى قابلة لها وحينئذ لم يرد الاعتراض اصلا والحق  
ان في كلام الشارح ههنا اضطرارا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان القليل لتلك الصور هي القوى  
نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها يدل على ان القابل مادة تلك القوى

وأما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقد مر نظرية مرارا ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقض المذكور لاشارة الى ورود السؤال كما هو الظاهر المتبادر \* ٢٩٣ \* وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون

مستقلا مطلقا يعنى نقول في الجواب عن هذا النقض ان مراد الشيخ التخصيص المذكور لا الحكم المطلق والا فان حل كلامه على ما هو الظاهر من التعميم فنقول والقوى الحيوانية عنده ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو القابل وحينئذ سقط الايراد رأسا (قال المحاكمات والمقارنة في قوله الخ) قول لا يذهب عليك انه اذا حل المقارنة على المقارنة مع الفواشي خين المقارنة لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق في هذه الحالة الامكان الخاص والامكان الاستعدادى ولو حل المقارنة على المطلق الشامل لما يكون مع الفواشي ولما يكون مجردا عنها. حينئذ يذبح حل الامكان على الامكان العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ الجمل مع ان كلام صاحب المحاكمات في تقرير ايراد الامام كان يدل على انه ايضا مدخلا في الايراد وذلك لان في صورة تحقق المقارنة المجردة عن الفواشي لا يجمله متصورا بل يكون متصورا لان الشارح تصدى لتوجيه الامكان دون الجمل بناء على ان اثر امر الجمل سهل فان المقارنة ليست نفس التعقل بل التعقل لازم لها مقارن معها فصح اطلاق الجمل والظاهر في توجيه كلام الشيخ ان يحصل الامكان على الامكان

لما كانت بديهية وكان فيها خفا ما اراد ازالة الخلقا بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحله عليه ايضا قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير) اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شئ آخر فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثانى فلانه بين البطلان وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب في حذف جزئ المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجالى وفي الفصل الذى يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شئ محتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولا حادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولا حادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ واحد محتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلان ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شئ محتاج اليه الجملة وشئ محتاج اليه كل واحد فلان ذلك الشئ الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال ان شئ الذى يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجاليا والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتيب فانه ان لم يكن بينها ترتيب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا وغير موجودة معا فان كان آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تنابها

الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الفواشي وحينئذ يحصل توجيه لفظ الجمل ايضا (قال المحاكمات) واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول بظهر منه ان ما ذكره الشارح فيما قيل وعد بلا وفاء وذلك لحمله كلام الامام في السؤال على الوجه الثانى في تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكمات

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي أشار إليه في النظر الاول (قال المحاكات فنقول هذا بحسب مقتضى الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمحض تعدد الوجود العقلي والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية بان تخصص الماهية ويتحقق في كل فرد حصص منها (قال المحاكات ٢٩٤) واما قوله قبل هذا

والارتسام في العقل وان لم يكن الخ ( اقول هذا سهو منه لان مادامه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كالاستعداد انما يكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبني على انه لم يوجد ههنا في نسخة لفظ الارتسام في المقام ووقع لفظ الثاني في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتسابه والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلام المعطوفين حيث ( قال المحاكات وليس بشئ ) اقول مقصود الشارح على ما بدل عليه قوله وزيفها انه لم يفسره تفسيراً صحيحاً مع انه امر ممكن زعمه (قال المحاكات والغلط الخ) اقول المدعى هو الامكان بحسب

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً فليس الممكنات انما يكون محالاً لو كان آحادها موجودة معاً وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً وحيث لم يجز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقياً الا في زمانين يكون في احدهما موجوداً وفي الآخر موجوداً وحيث جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المؤاخذه تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لانسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارناً له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لامن جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا السبب يكون موجوداً زماناً ثم يوجد مسبباً آخر ثم ينعدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة ثبتي ايضاً على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام قوله ( شرح تحرير الدليل ) ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينهي الى الواجب او يدور او يتسلسل واما ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جهة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فذلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما يمكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج فقلته اذا كان مجرداً قائماً بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقاً وحيث تندفع جميع ما ذكره وايضاً يمكن حله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين وعلته لهما امر بالتأمل

(قال المحاكات اما اول الخ) اقول هذه الوجوه المتناهية لا يبرهن على ان يقال على الوجه الاول اهل التسويد والتعفين  
نشأت من الحرارة والخارجية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة  
الغريزية لم لا يجوز ان يكون ٢٩٥ اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب

فكيف ازادت الافعال الطبيعية جودة  
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة  
لا ينافي انكسارها اذ قد يحسن بالكيفيات  
المنكسرة والجواب عنه ان الثقلين  
يغلبان على البدن فالبرودة غالبية  
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس  
بضدها المخلوبة وعلى الرابع  
ان المؤثر في الاغذية الغليظة هو  
القوة الباطنة بل الطبيعة والحرارة  
آلة لها ولم لا يجوز استتاده اليها  
باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال  
المحاكيات ومن ثم عرفت الخ) اقول  
لو كان الحرارة الغريزية جوهرافه  
هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل  
الى الاول وحينئذ يبقى النظر في اثبات  
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر  
في البدن غير الروح وغير الصورة  
النوعية الحالة في البدن يستند اليه  
كدخاثة البدن مشكل اذ يمكن  
استناد الكدخاثة الى احد هذين  
مع ان اثبات الفضل خروج  
عن سننهم وايضا حينئذ يختل حصر  
الجوهر في الخمسة المشهورة فتأمل  
(قال المحاكات وقد انعمت الخ) اقول  
اذا فعدت كيفية الحرارة الاسطوقسية  
في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن  
على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها  
بعد انعدامها زال المانع الذي  
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها  
ومجرد عدم المانع غير كاف في وجودها  
ثانيا فتأمل (قال المحاكات ثم تشبه الخ)

فعلته ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امر خارجا عنها وهو  
المطلوب لا يقال لان سلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك  
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل  
ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون  
موجودة حتى يحتاج الى صلة موجدة لانا نقول متى كان كل واحد  
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس  
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوم ما فجميع  
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الا من الغير  
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر  
الى ذاتها بل من الغير لوقطع انظر عنه لم يكن شيء موجودا وهذا  
بدیهي لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد  
خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي ان يقال  
من الموجودات الواجب والالكان جميع الموجودات ممكنة وحينئذ  
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود  
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الابتك  
المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ماهو معلول  
وصلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة  
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت  
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو  
معلول وصلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض  
واما انها معلولة فلانها يتعاق بالمعلولات والتعلق بالمعلول لا بد ان يكون  
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ماهو معلول  
وصلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا  
بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما  
ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء  
بوجود ثلاثة فانه بما ينضم جزء مع جزء فحصل الجملة بمجرد اجتماعها  
وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ونحصل بحسب ذلك  
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون منه هيئة اجتماعية  
فهو المجموع الثاني معناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فمروض الهيئة

اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح ونحوه الى ان تشبهه بالفعل فيضيفه اليه ان الاتصال بعد  
التشبه اذ لو كان الاتصال قبل رأى جزء البدن الذي الصق بالبدن غير متشابه لبقى اجزاء البدن في اللون والقوام  
قبل حصول التشبيه (قال المحاكات هذا حل للقاذبة الخ) اقول لا يخفى ان الظاهر من كون قاذبة المولود ناعمة

خادمة مولدة والده على ما يدل عليه مانقله ان المولدة تستخدمها في التوليد والتوليد اما تحصيل المادة النبوية ومن العلوم الظاهر جدا ان غاذية المولود وناسيته لم توجد بعد واما تفصيل المني الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ما ذكره من الارادين واقول المفهوم من كلام الشارح على ما بنى عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ عبارته حيث قال لما كانت

المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من الواجب للشخص كامل الى آخر ما قل ان المراد من خدمة القوتين للمولدة تتم فعلها وتحصيل ما هو الغاية الاصلية من فعلها ولا ينافي ذلك تأخيرهما عنهما حينئذ فلا يلزم ان يكون التفصيل بعد فيضان النفس النباتية بل يلزم ان يكون تتم فعل المفصلة وترتب غايته عليه بعد فيضان النفس النباتية ولا محذور فيه وجاز حمل المولدة على المعنى الاعم الشامل للمحصله اذ كان التغذية من المولود وتغيتها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل ايضا في دفع الارادان معا ( قال المحاكات وليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الشين ) اقول هذا سهو منه فشا من توهم ان عند الخ من تمة كلام الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف وبهذا جعل هذه العبارة بهذا التركيب عنوانا للحاشية وليس كذلك بل كلمة عند استينافى لكلام الشارح متعلق بقوله يفرغ ( قال المحاكات ويمكن ان يقال الخ ) اقول هذا توجيه بعيد غير مطبوع والا قربانية لكلمة حافى قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية تصدر عنها الافعال النباتية بدون العكس كما في النبات فالنفسانية في مبدأ

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك جلة فالخاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء ولقاتل ان يقول لفظه من تارة تستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الخاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الخاصل في الثالث والخاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الخاصلين وانما يكون لولم يختلفا بمجته اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات فالخاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الخاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج نعم يرد ان يقال لافرق بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني ان الخاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الخاصل شيء في مجموع قابل له فعبارته لا تفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والافه والثنائي واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وفيه اشارة الى ما فصلناه قوله ( اشارة الى كل علة جلة هي غير شيء من آحادها ) قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فذلك العلة الخارجية لا بد ان يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجية لا بد ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

هذه الحركات التي مقتضاها الحركات والافاعيل اشد ( قال المحاكات فلما كان كل فعل الخ ) وان اقول اطلاق الفعل على المبادئ المذكورة سوى الحركة التي هي فعل لها مسامحة واعتراض بان في شرب الدواء البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك ان له في طعام نفسه الا انه لا يشنق اليه



بسبب امتلائه بما يشتر بموازاة فكذلك الشوق من الاوقات من العلوم ان في صورة الامتلاء قد يتبدل ويأكل قالوا  
 بان المبادئ اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد ( قال المحاكات فان طلب الشيء ذكره انما هو باختلاف الاعراض  
 اى ولو كان في وقتين ) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك ويستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة

الى المكان الطبيعي حين خروجه عنه وقد يطلب السكون فيه حين حصوله فيه وكون المطلوب في صورتين امر واحد هو الحصول في المكان الطبيعي الا انه قد يقتضى بالعرض الحركة وقد يقتضى بالعرض السكون بمنوع غير مسموع في مقام الدعوى وعلى تقدير التسليم فثله جار فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد يقتضى ذلك الوضع وقد يتركه بالعرض ( قال المحاكات والغلط الخ )

اقول التبادر منه ان بهذا يفصل التقصص المذكور وليس كذلك اذلا فرق حيث تد بين المحصور وغير المحصور نعم هذا غلط آخر وانما يفصل التقصص بمنع الفرق بين المحصور وغير المحصور في كون الشيء كلاما لا يخفى ان التقصص المذكور لا يندفع عما نقله بقوله قبل ولم يذكره لظهوره ولعل هذا القائل حل الحملي على الكثير على حله على مجموع ذلك الكثير وحيث تد دفع ما ذكره بقوله وثانيا ان اريد الخ اذ تختار الشيء الاول ويندفع المنع ولعله الاشارة اليه قال وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب نعم رد عليه حيث تد ما ذكره بقوله وايضا ما ذكره بقوله والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتغال

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة ذلك البعض اولا فان كان علة لزوم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال لا يقال لان سلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجية لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجية مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي علة اولالاخادى علة اكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا كلام العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولاً علة لكل واحد واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان ارد بد بالعلة المطلقة العلة انى يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالى وهو هذان لاحاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة ففيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اى لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بل يمكن فكأنه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه قوله ( كل سلسلة ) الرد ان كل سلسلة من حلل ومعلولات فهي تنتهى الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلما ثبت ان العلة الخارجية لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

على المحصور الموجود اقول ﴿ ٢٩٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشكالية وما نحن فيه من هذا القيد بغير معنى بالكية الصدق على الكثير المحصور فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكلى الى ما يضاف الى واحد شخصى ولا يظهر



هَنَ قَرِيبَ ( قال الشارح محرك قار الذات ) اقول فيه انه سيجي ان الارادة غير قاركا لحركة وكذا القليل والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولولم يكن هذه الامور غير قار فكيف يصير سببا للحركة الغير القارة وايضا يرد عليه ان ما ينادى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا \* ٢٩٨ \* غير قار فم قطع النظر عما ذكره

صاحب المحاكات من الخلط بين ماهو شرط الحركة وبين ماهو فاعياها والمطلوب بها يتوجه ان الامر السدى ضمنت الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لا بد ان يكون امرا غير قار وما ذكرت من الشيء الذي يتحصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلامعنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الذات فلا يكتفى في صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام ما يتحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا ( قال الشارح اما الجزئى ) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئى قبل انقطاع الحركة بتخيل وضع آخر وينبعث منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ما سيذكره الشارح في هذا البحث في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا ( قال الشارح فان الجسم الواحد ) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احد بهما وهى المنطبعة آلة لاخرى وهى المجردة فيرجع الى

علة في السلسلة اوليا لا يكون لاسبيل الى الاول والالزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبمارة اخرى العلة الخارجة لا بد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو محال فتبين ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة الطبيعة والمعلولية متجهة الى العلة الخارجية فهى طرف قطعاً وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره وورد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هى غير شئ من آحادها الى آخره على ما فسر به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطالب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك الحثية احكاما في فصول اخر فنهاه انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التى فرضت غير متناهية فتنهاها بواجب الوجود قال الامام بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر قوله ( هذه قضية يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود ) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الاشياء تختلف اما بالاعيان او بالاعتبار والتى تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل والمعقول شئ واحد بالذات تختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فهى تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما بالزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما بالزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردت

ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ ( قال الشارح وباقى كلامه هو البرهان \* الاختلاف \* ) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأى الكلى مفصرا في فرد خاص فانتع حينئذ لتحقيق غير هذا الفرد الذى يقع فلا يتساوى نسبه ونسبة سائر افرادة حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقال لصل

الشرائط والالات لتساعد الاتي تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يحتمل ان يكون المقابل غير قابل  
لهذا الفرد لكن هذا سيفعله الشارح عن الامام ( قال المحاكات وفيه نظر الخ ) اقول الشارح نسامح  
في التمثل والمراد التمثل ٢٩٩ \* بالذل المعين بالدرهم المعين ولونوقش في هذا القدر فنقول

المراد بالدرهم مرقا باللام الدرهم  
المبدول وهذا البذل وتصور البذل  
المعين وارادته انما يسبقان على الفعل  
سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان  
ولاشك ان في زمان البذل حصل  
الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة  
به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان  
وما ذكره في تقرير الجواب فبخالف  
لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال  
لانه لا يعقل الكليات مجردة عدم تحقق  
الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية  
متحققة وينضم اليها الارادة الجزئية  
وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية  
بلائه ايضا ( قال المحاكات واقول  
اذا راجعنا الى انفسنا ) اقول هذا  
يرد على تقرير الشارح حيث التزم  
ان في صورة الاكل حصل تخيل الغذاء  
الجزئي فيحصل ادراك الفعل الجزئي  
الذي هو المطلوب واما على كلام  
الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتخييل  
والتذكر فيمكن حمل كلامه على  
ان في هذه الصورة يتحقق الادراك  
الجزئي سواء كان على سبيل التخييل  
والتذكر او على سبيل الاحساس  
والمشاهدة ومن المعلوم ان في صورة  
اكل شيء معين كزمان معين حصل  
الشعور بهذا الزمان المعين باللمس  
وبدرك طعمه المعين بالذوق وحصل  
الشعور بمضغه المعين الصادر منها  
وحركة السن واللسان الى غير ذلك

الاختلاف بالتقابل لان للوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد  
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت  
متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو  
محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير منكر  
وامل قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا في الاشياء وهواعيان الاشياء  
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها  
فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره  
الشارح فساقت لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود  
لم يكن مابه الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان مابه  
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود  
وذلك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما  
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما ومابه الاختلاف  
هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا  
ففيجب عن اصل الاشكال باننا لنسلم ان مابه الاختلاف في الاشياء مستلزم  
لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود  
وذلك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة  
ان كل واحد منهما موحود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال  
في المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذاك العرض يعتبران مع قيد الوجود  
فقولكم مابه الاتفاق في لازم وحينئذ ان اردتم به انه لازم لمابه الاختلاف  
فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فلم يكن لا يلزم منه لزومه  
لمابه الاختلاف وانما يكون كذلك او كان المجموع لازما لمابه الاختلاف  
وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا تنفع بها في توحيد واجب الوجود  
فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعتبارهما متعقنين  
في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا ولا لزم تركبه وهو  
محال نعم الاتفاق بمجرد القسمة بين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين  
مابه الامتياز الذي هو التعين بالزوم والعروض على ما ذكره الامام  
واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل  
الى مجرد قسمة الشيتين المتلاقيين بالزوم والعروض لانه لم يفرض  
الكلام الاتي الواجب الواحد على ماسية عليك بيانه قوله ( اشارة

مما لا بد في الاكل المعين نعم لا يجب في الزمان السابق على الاكل فيقبل المعلوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر  
عنا الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة في النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو  
بالذات او بزمان يسير فبأجل ( قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ ) اقول هذا ليس امرا ضروريا ولا يلزم

تفتق تفتلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طولية  
فتفتق تفتلات متعلقة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكات بالسفر ثم التفتل والارادة المتعلقة بقطعة  
من المسافة امر غير قار الذات كالحركة تمتد منطلق على المسافة ٣٠٠ والحركة المذكورتين كما ظهر

عند الرجوع الى الوجودان فتأمل  
( قال المحاكات وفيه النظر السابق )  
اقول قد صرفت جوابه ايضا ( قال  
الشارح والجواب ان تفتين المتحرك  
والسافة والزمان يقتضي شخصية  
الحركة كما اعترف به الخ ) اقول  
لا ينبغي ان التفتيص لا يقتضي الجزئية  
وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد  
انه جزئي معين في الواقع لانه  
تصوره بالوجه الجزئي وهذا مثل  
ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي  
هو التفتيد الكلي ومعنى كلام  
الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين  
في الواقع انما يتخصص عند المحل  
والوقت وقد صرفت انهما لا يوجبان  
الشخصية عند المتحرك وهذا بناء  
على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع  
وهو المسافة ثم لا ينبغي ان لزوم التفتاض  
من وجهين في كلام الامام ايضا  
مبنى على ما حله المحل على الموضع  
كما يقتضيه توجيهنا وقد المتحرك  
في كلام الشارح بيان للواقع  
ويمكن ان يقال حل المحل على ما هو  
الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل  
الحركة ولزوم التفتاض مبنى على  
مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون  
مدركا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل  
احد بتصور ذاته وما يجره ويظهره  
قوله حركة كل جسم معين الى آخره  
( قال المحاكات وانت خير بما فيه )

قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود  
فان الشيء اما ماهية او وجود فاهو غير الوجود يمكن ان يكون سببا  
لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفته اخرى لكن لا يمكن ان يكون  
سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على  
الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي  
هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون  
واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته  
فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا  
لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود  
على وجوده وانه محال فتقول لاننا انه محال فان تقدم الوجود على  
وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لانيه على  
وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالة ونقول لمزيد الايضاح كل  
ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا  
للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لاسيلا  
الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه  
موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان  
موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فتبي ان لا يكون الانسان موجودا  
الا على علة وينعكس بعمس التفتيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون  
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز  
ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما لا يكون وجودا لو كان موجودا  
فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما لا يكون  
موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلامعنى لقولنا الوجود موجود لانه  
موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا  
قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا  
ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما لا يكون موجودا  
بالوجود والوجود موجود بنفسه في كل الزمان يتأخر ويتقدم بحسب  
الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها  
وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والتور بنفسه لا بنور آخر  
فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات اوجود الواجب عين ماهيته شرع  
الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة

اقول اما ولا فاذلا استهالة في ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على ايجاد يجوز  
ان يكون ذاتيا لازما كما في ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه  
يكتفيه جواز عدم الاجتماع واما ذاتيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل الامر بالحركات التي لها

بداية والجواب أن الحركة وإن كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء أول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة \* ٣٠١ \* السابقة عليه هكذا ذكره بعض المحققين واقول استناد الجزء

الغرضي من الحركة الى جزء فرضي من الارادة واستناد الجزء الغرضي من الارادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذا في الخيل انما يصح لو كانت تلك الاجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل ايضا ولو كان الاستناد من حيث تحققها في الازهان فتحققها فيها ليس بوجودات متمايزة حتى يصح العلية والمعلولية بينها اذا الذهن لا يقدر على تلك التحليلات مع انا اذا راجعنا نفوسنا لنجد الاحركة واحدة وارادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الاجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وايضا ههنا موجودان احدهما قطعة من الحركة والاخر قطعة من الارادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد كل من الكليتين الى الآخر والا لزم الدور بل كل قطعة الحركة مستندة الى قطعة من الارادة واستناد كل قطعة الارادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند الى الحركة الفلكية وتتمام تحقيق هذا الكلام المذكور في حواشينا على حاشية التجريد ( قال المحاكات ولا يخفى صنف هذا الجواب ) اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية فدنكون غير قادر ايضا كما اذا غفلت بانواع مندرجة تحت جنس كما في

توقف على مقدمتين احدهما هذه المقدمة والآخرى ان الواجب غير مركب والشئ مبرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمة بين فالوضع الابقى بالبحث فيها هناك لاهنا قوله ( والعاصل الشارح الخ ) لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما اوجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزوم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساو بالوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساو بالوجود المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون اوجوده حقيقة ووجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرر آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون واشئ يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان أحد هو الوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول والى لم يحدد يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام لما ثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجوده تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحيتث لا يتخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر احكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم مساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة والاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المغارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لم كون ذلك

الارادة الجزئية المندرجة تحت نوع بينهما فتمل هذا آخر ما تمسرننا في الطبيعيات ( قال المحاكات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علة ) اقول لا يخفى على الناظر ان المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة بالقياس الى الوجود المطلق المقول بالتشكيك ثم لابد من جعل الوجود

في هذا الموضع على الوجود لان المقول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثالا ليس وجود  
العلة اقدم في كونه وجود امن وجود المطلق بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى المعلول فالمقول بالتشكيك  
هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات ٣٠٢ ❀ وايضا قد تقرر في موضعه

ان الامور العامة هي المشتقات  
المحمولات على الماهيات بهو هو لا  
المبادئ التي لم يحمل عليها لكن  
بعض كلماتهم مشفرة بكون المبادئ  
ايضا من الامور العامة مثل قولهم  
الوجود زائد في الممكن فاذل هذا  
ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام  
الشارح على معنى ان الوجود المطلق  
لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات  
الخاصة وقد تقرر ان كل ماهو  
عارض لشيء فموضعه له وحله عليه  
مقتضى علة ولهذا فسروا الذاتي  
بما لا يطل والعرض بما لا يخلو  
المطلق العارض للوجودات الخاصة  
يفتر عروضا له الى علة واما ان تلك  
العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها  
فليس منه اثر في كلام الشارح  
بل حيث قال فاذا هو معلول مستند  
الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند  
اليها بما يشعر بانه جعل العلة غير  
الوجودات الخاصة ويحمل الوجود  
المطلق على الوجود المطلق  
والوجودات الخاصة على  
الموجودات المخصوصة ففي كلام  
الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر  
الموجود المطلق انه لا يساوق  
المحسوس وينقسم الى الواجب  
والممكن وعلة لان كل علة فانما هي  
علة تثبت الوجود المطلق وعروضه  
للماهيات الموجودة فصح ان الكلام

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب  
وبين ان لزوم احد الامر ين ان الوجودين اما ان يفصدا في المعنى والحقيقة  
اولا فان اتحد او التقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب  
مساوية لاسار وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يفصدا  
في المعنى يلزم الاشتراك لاننا نقول لا يلزم من كون الوجودين مفصدين  
في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب  
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان  
حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانهم  
قد اعترفوا الامام بنسائرها من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما  
مطلقا قال الشارح الوجود ان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم  
الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز  
ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ القاطع انه  
ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطىء وليس كذلك وسند المنع  
ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان  
في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطىء كما اذا كان عرضا  
عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا  
البحث من اوله الى آخره مسمى على كلية الوجود وتعددده والحق  
ان التعدد هو الموحود لا الوجود قوله ( وذلك لان بين طرفي  
التضاد الواقع في الالوان ) هذا ليس تعليلا لوجوب البياض عن  
حقيقة بياض الثلج و بياض العاج وان كان ظاهرا ذلك فان دليله ما ذكر  
من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل بيان للتبديل وتقرير ان البياض اسم واحد  
واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان  
غير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لهما على التفصيل  
ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب  
لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة  
نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمتشكرين في ذاتي فيكونان  
نوعين مفردين فكان سائلا يقول كل نوع نذكره وضع اسم بازائه كالانسان  
والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما  
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين  
طرفي التضاد اتوا بالانهائية لهما ولا يمكن ان يوضع لكل منهما اسم قوله

في الوجود المطلق وعلة ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح في العبارة وجعل المطلق هو ❀ والجواب ❀  
الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان المعلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب  
على التأثير على رأى المشايخين هو الوجود وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود



المطلق اذا كان عارضا ليكون مقتضيا للح ) وكذا ما ذكره بقوله وايضا فمما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج لانه مبنى على انهم لا يطلقون العلول الا على الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسامحة منهم للتنبه على ٣٠٣ \* ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ما ذكره بقوله

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلولية ما اذا واما ما اورده بقوله لقائل ان يقول فيندفع بما استدل به في موضعه من ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب فان اورد الايراد فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فبنى على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف وذلك لا مرد لهم ان الاشتداد يتبع مخالفا للضعف لان النوع موجود فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف والثاني هو التشكيك في الماهية دون الاول وان ارد يدانه يلزم حينئذ ان يكون الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعي الاشتداد والضعف فغن المعلوم انه لا يلزم بل نقول نفس احد النوعين اشدد من نفس النوع الآخر لا ان احدهما اشدد من الآخر في صدق الجنس فامل ( قال المحامات فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يفقر اليها ) افول العرض وان كان متحدا مع الشيء في

والجواب ما عرفت مما مر وهو انه لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض والاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما محتلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته الاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما ان النور والحرارة سلطنة المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشارة الى ان الحق ما ذكره اولا وبممكن ان يقال هب ان الاعروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي ومحال ان يحتاج في ذاته او صفة الحقيقة قوله ( والجواب ان الحقيقة ) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقة فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فلا يلزم منه الامغارة الوجود المطلق لحقيقته لامغارة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقة لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقة ليست هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك اللاهظي فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك اولم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نالنا ان نفس حقيقة الواجب ليس هو لكن الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله ( ومنها قوله اولم يكن حقيقة الواجب ) تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة للممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيد السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءا من العلة فيلزم ان يكون مبدءا للممكنات مجرد الوجود فيكون سارا لوجودات مبادئ الممكنات وهو محال قوله ( ومنها فهم اتفقوا ) تقريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف

الوجود لكن بتأخره باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالعروض متقدم على تعلقه بالعروض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب مع نصريحه في مواضع على اتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا يتنافى تقدم احدهما على الآخر كيف



وقد يتقدم المروض على عارض في الزمان ايضا كما شاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ايضاً مثلاً صار ايضاً مع ان الابيض منه داهية في الخارج واثن تنزل عن ذلك المقام فنقول فعلة الذات متقدم على وجوده ووجوبه عوارضه على ما صرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلية ﴿ ٣٠٤ ﴾ والمعلولية وكو حلت العلية

باعتبار الاتصاف والجل على ما شرتنا فالاندفاع في غابة الظهور ( قال المحاكات وايضا الخ ) اقول قد عرفت انه مبنى على انهم اصطلحوا في المطلق المعاول على الموجود الخارجى ولا يخفى على المناظر في كلامهم انه وان كان كذلك لكنهم كثيراً ما يطبقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل شئ موجودا بوجوده ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى انه بالوجود الخاص الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحفقه فيه وكذا على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان العلية والمعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته لان التصور في الوجود الذهني لشيء تصور به ولهذا فسروا التصور بحصول صورة الشئ في العقل لا بحصول نفس الشئ فيه واما اذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل وذلك بان يتصف شئ ما في العقل به فلا يفتك حصول الوجود المطلق بنفسه عن حصول فرد منه وهو الفرد الذي كان ذلك الشئ موجودا به وورود هذين الاخيرين مبنى على ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا

وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان في اوجب كذلك لكن المقدم حق والثاني مثله قوله ( ثم انه اعترض على قول الشيخ ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقديم العلة بالوجود الا تأثيرها وحيث يكون معنى الة انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب باننا لانسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للشرط واثن سلما ان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان الماهية لا تصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقديم العلة كونها مؤثرة فخاص قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بمبينة اعادة التالي لان معناه حيث ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فينبوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشوا لافادة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحيث لا يكون بين المقدم والتالي فرقي لان معنى التالي ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فان هذا من ذلك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولاً وبالذات ثم يصدر عنه شئ وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لانسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

معارضة واستدلال على ما هو الظاهر ثم لمراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود في الجملة لا جميع الوجودات لعدم ملائمة قوله وان لفظ الوجود مهمل معه ولا للوجود المطلق الكلي وهو ظاهر وحيث لا يمكن رجوع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

ولا حاجة الى ارتكاب هذا التقرير في توجيه كلام الشيخ (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اخنص بوجهه لانه استلزم ذلك الوضع) اقول لا يخفى على احد ان كل صفة ثابتة لا يد ملهية فهي ثابتة للاك الماهية في ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد ٢٠٥ \* ذلك الفرد مع ما هيته في الوجود الميني على رأى المحققين

كالشيخ ومن يحدو حذوه من ذهب الى وجود الطبايع في الاعيان فكل ما ثبت له وينحصر منه في الوجود فيثبت للماهية وينحد معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد والمحسوس محمول عليه فلا بد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على الماهية لا بشرط شئ فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد بل انما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال وحينئذ نقول لا يخفى على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذه يدخل فيها الاعراض المينة سواء كانت موصفا او موصوفا وغير ذلك وذلك لان المتأصل في المحسوسية هو هذه الذات مثلا ويدخل في هويته امر جزئي معين يمتاز به عن محسوس آخر سواء سمي تشخصا او مشخصا وغير ذلك ولا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر المعين الجزئي لا يصدق على شئ آخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا في الذهن ايضا اذ الموجود في الذهن لا ينفك عنه ذلك الامر الا لم يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يدفع جمع ما اورده صاحب المحاكات اما الاول فلانا نختار الشق الاول وهو الطاهر من عبارة الشيخ حيث قال لا يحالة الخ والمنع ساقط على ما فررنا واما الثاني فنختار الشق الاول فيه ايضا ليقطع المنع عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار

تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها وجوابه ما بهنا عليه من قول ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط وجود العلم به ضروري قوله (وكما كانت الماهية في الوجود الخ) او بالامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع الملازمة واجالي وذلك وجهين احدهما الوصح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجود تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب انه ان اريد قواه الماهية لم تكن قابلة للوجود انفسا كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمقدمة بل هي متقدمة بالوجود العلى ضرورة ان الماهية يتحقق في عقل اولائهم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اردت انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالابيض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام والثاني القضى بما ذكره الشيخ ان ما فيه الشئ يجوز ان يكون علة لصفته ان فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكه جعل العلة نفس الماهية فان فليت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العلم بل العلة الماهية من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لا يدخل له في عينها بل المراد ان الماهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليةها احد الوجودين على التعيين كالانقسام بتساويين للاربعة فالاربعة مسبوقة لهواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع اننا نعلم بالضرورة انها مالم يتحقق في العقل فطل لحد يستحيل اقتضاؤها له فالماهية يقتضي شيئا تارة بشرط الوجود في الخارجى واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية قوله (اشارة واحب الوجود المين) واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فله

ان الطبيعة الكلية نفس ٢٠٩ \* الشخص في الخارج بمعنى انها موجود ان فيه بوجود واحد لكن ذلك لا يقتضي انها محسوسة بالاستقلال والاصالة وهو الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع الخ فلان معنى الجملة الجارية هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فإذا صدق أن هذه الاشخاص اناس في الخارج فلا بد من تحقق الانسان في الخارج ايضا فم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول الا في الذهن وكذا الموضوع ( قال المحاكات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك ) اقول ❦ ٣٠٦ ❦ للمعترض ان يقول لا يمكن

ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل اذ حينئذ نصير الكبرى منظورا فيها اذا الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون المراد منها المعنى الآخر ولا تلك في عدمها حينئذ ولا يذهب عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكات بقوله وايضا ان معنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا صلى كثيرين الى آخر ما قال والجواب حينئذ ما قررناه وحققناه ( قال المحاكات بل انتهج منهجا آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء ) اقول للمعارض ايضا ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس غرضه الا ايقاع الشك وعدم اتمام الدليل وبمحصل مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحمل آلام الشيخ على انه استأنف الكلام في جميع الحقايق اعضاء كانت او اجزاء لها الاولى او الثانية بالغاما بلغ وذكر الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكات من الجواب الحق في هذا الكلام. لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اى اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدل على ادراكها كون الانسان محسوسا ( قال المحاكات وهذا انما يستلزم

ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاو يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فائسا وجدا واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثاني يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او مازوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لاحاجة له الى دليل ولو استدلل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقلل لولم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او مازوما والكل محال ثم اوجرتنا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد عن التريب اذا لتقرب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما الاو وثانيها فيث بين ان القسم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعله ذلك التعين واما ثا لثا في القسم الرابع حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا لغيره ولو احتاج تلك المقدمة فممه الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بدنة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغيره واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او مازوما والكل محال وحينئذ يتوجه الكلام لكن لابد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من فم الشيخ والتاسخ وما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع

المقصود لو كان لهذا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ) اقول وايضا على هذا التقدير ❦ من ❦ اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له في هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ اولا يحكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شيئا بخلاف هذا الحكم

الكلّي ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا للتعجب في خروج الواجب تعالى عنه في الواقع على ما توهم تعجب منه وقال  
كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي اثبتنا لجميع الحقائق وهو الاستغناء عن المادة للبدا الذي هو محقق جيع  
تلك الحقائق وكلمة كيف ﴿ ٣٠٧ ﴾ في عبارة الشيخ وافظ التعجب في كلام الشارح يناديان على ان المراد

ما ذكرناه لا ما ذكره وحينئذ يندفع  
مجموع الارادتين ومحصله انه اذا  
كان الحال في جيع الحقائق الاستغناء  
عن المادة فما هو محقق الحاقب كان  
مستغنيا بطريق الاولى وحينئذ لا يكون  
تمثيلا اقتساعيا لان ما توهم انه فرع  
وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولى  
واظهر مما جعل اصلا وهو الحقائق  
والامام غفل عن هذه الدقيقة  
واعترض بأنه اقناعي وانت تعلم ان  
هذا التوجيه يحل الكلام راجعا  
الى ان العلة لابد ان يكون اشرف  
من معلوله فاذا ثبت الاستغناء  
عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة  
وهذا كما ترى مقدمة خطاية ونظيره  
ما ذكرنا في كون المحمول لا يكون  
علة للمساوي ان المحوى اخس منه  
والاخص لا يكون علة للاشرف  
وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحكم  
بكونه خطايا وما نحن فيه من هذا  
القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا  
التوجيه ولم يفعل الامام عن هذه الدقيقة  
بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطاي  
اقتناعي لا برهاني فاقبل (قال المحاكمات  
فامتناعها اما لنفس تلك الماهية  
اولغيرها) اقول فان قلت يمكن اخبار  
كلا الشقيين من الزيد اما الاول  
فبان يمنع قوله امتنع أن يوجد ذلك  
الجزئي الواحد ايضا ويستند بأنه يجوز  
ان تقتضي الماهية كون غير ذلك الجزئي

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم  
والتعارض بينهما ما قال في ثمانية الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود  
يكون ماهو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات  
ذلك المعنى اولعله مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان  
فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان اولايكون  
فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط  
وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا  
هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود  
فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحالة ان يكون تلك  
الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا  
المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو دولته هذا المعين  
فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا  
خلف فاذن حقيقة واجب الوجود اوجب الوجود الواحد فقط هذا  
كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان  
استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان  
معنى واجب الوجود لازما لتعيينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا  
للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفة فيكون وجوده معلولا لماهية  
او صفة وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المعارق يحتاج  
الى علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى بان يكون لهلة واما اذا كان  
التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لهلة بالضرورة ولا بد  
ان يكون محل التعين وهو لوجود مخصصا فخصصه ان كان بعين  
ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو  
محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين ان محله  
يكون مخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باق  
الاقسام فهو محال لان التعين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب  
والمفسد خلافه ولتشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقى فيه  
من التلجل فقله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية  
القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه كان الوجود لازما لماهية غيره  
او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ممتنعا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فبمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذا نهلمتمة بالغير ان اراد بالغير الخارج  
عن الشخص وحينئذ ان اراد غير الماهية لكن يمنع بطالان اللازم حينئذ اذ يجوز ان يكون هو الشخص  
قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس الشخص امر موجودا داخلا

في الشخص دخول الفصل في النوع في مذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الثاني بان الوجوب والامتناع  
الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بار الماهية وان فرضنا ان تضادها الوجوب  
بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض. ٣٠٨ فيناظر الى نفسها لا يتصلو حالها

ن الثالث فاما ان يقتضى وجوب نفسها  
او امتناعها او امكانها او انشائها ظاهر  
التضاد وكذا الاول وهو ان الماهية  
تقتضى وجوب نفسها اذ حينئذ  
او امتناع الشخص الآخر اكان  
امتناعه ناشيا من شخصه المنظم  
الى ماهيته فلم يكن متمما لذاته بل لجزئه  
ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون  
ممتعا لغيره فالمتنع بالذات ذلك الجزء  
الآخر فقبل يجوز ان يكون ذلك الجزء  
الآخر غير متمتع بالذات وانما المتنع  
بالذات المجموع من حيث هو مجموع  
قلت المجموع محتج الى جزئه والمحتاج  
الى الغير ممكن فلم يكن شئ من المركبات  
ممتعا لذاته هذا لكن لعل ان يقول  
حينئذ يكون التقيضان المجتمعان  
ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لا يقال  
الممتنع بالذات ليس التقيضين  
بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع  
صفة محتاجة الى موصوفه اى التقيضين  
فيلزم بناء على ما ذكرت ان المحتاج  
الى الغير ممكن ان يكون ممكنا  
ففي الثاني وهو ان الماهية تقتضى  
امتناع نفسها وحينئذ يلزم  
امتناع ذلك الجزء الواحد فيلزم  
امتناع الواجب تعالى شأنه عن ذلك  
هذا خلف فامل في اطراف الكلام  
نحط بما بقي من الجبايا في زوايا المقام  
(قال المحاكات اما ان لا يحتاج الشئ  
الى غيره وهو العلة التامة) اقول

دلة للآخر او كانا معلولين اذ لا واحدة وهما لا جاز ان يكونا معلولين  
والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لا غير ولا ان يكون الوجود  
الواجب دلة لاثنتين لانه لا يتم الاول فحين ان يكون الوجود الواجب  
معلولا لاثنتين والاثنتين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته  
فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لمهية او لصفة من صفاته وقد تقرر  
في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكونه قرر ذلك باننا ينسب ان اللزوم  
يستدعي ان يكون اللزوم اوجزه منه دلة او معلولا مساويا للزوم او لجزئه  
منه او كانا معلولين دلة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود  
الواجب دلة لاثنتين فهو اما معلول له او هما معلولان واياما كان يكون  
الوجود الواجب معلولا اما دلى تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما  
على تقدير ان يكون لوجود الواجب معلولا لاثنتين فلان الوجود معلول  
للاثنتين والتقدير ان الاثنين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا  
للغير وانه محال وهما نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه لانه حاول  
بيان الملازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للاثنتين كون  
الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يدين باسئلة كون الوجود الواجب  
معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق  
هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علوية احدهما للآخر او كونها  
معلولين دلة رابطة والمقدر ههنا ليس لان الوجود الواجب لازم للاثنتين  
مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور منه قائم في مطلق  
اللزوم فانه لو لم يكن واحد من اللزوم واللازم دلة للآخر ولم يكونا  
معلولين دلة لم يكن شئ منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل  
منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن  
هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم واللزوم في علوية احدهما  
للاخر واما على معلوليهما لثالث او على علوية جزء اللزوم واللازم او على  
مساواة اللازم فلاوليت شعري لم رد بين اللزوم وجزئه واللازم وجزئه  
وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل شئ منهما في الاستدلال فنقول شرط  
في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علوية احدهما او معلوليهما  
وعلى التقدير الاول احدهما اما اللزوم او جزئه او اللازم او جزئه وعلى  
التقدير الاربعة اما ان يكون دلة او معلولا والدليل دال على علوية اللزوم

لا يخفى ان العلة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلية تامة بهذا المعنى ايضا في داخل  
الاقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور في المعلول المركب على ماهو  
الشهور بل باللعنى الآخر فالقيد ان لا يندرج العلة التامة في التقسيم ولم يجعل من صداد الاقسام وكيف لا يخفى

اذلم يصير الوحدة في المقسم حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالركب من الفاسق والشرط فقط والركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة في المقسم وحينئذ خروج العلة التامة يظهر بقيد ٣٠٩ \* الوحدة ايضا فناء (قال المحاكات لا يقال وهذا يناقض ما ذكر في المنطق من

ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ماهي علل الماهية هي الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشيء لانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية والمحمول على النوع المتحد الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شيء وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يندفع السؤال واما ما ذكره في الجواب فليس بشيء لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشيء غير المادة والصورة الخارجية على ما قرره بعض المحققين وحينئذ نقول ان العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فتنتفي عنه العقلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لاشيء فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة في العقل وذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لاشك ان الحمل يقتضي ايضا نحو اخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضاؤه التغير في الذهن فالجنس والفصل لهما وجود في العقل يمتاز به عن النوع ووجود متحده مع نوعه فالعلة باعتبار هذا الوجود المتغير واما في الخارج فليس لهما وجود متغير للكل اصلا فأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومتحده معه في الوجود لا ينافي تقدمه عليه بالذات

للزومه او على العكس فباقى الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضاؤه علية لا يقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين ودلله ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معاولا للتعين لا كون الوجود معاولا له حتى يكون معاولا لماهية او صفة وجوابه انه معنى على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب في فرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امر ان الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس له العلة والتعين له فلهما غير ان يفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين متغير لذاته فلا يفرضان بينهما فان قلت لانسلم واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو بطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظيا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه

اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متفردا بالذات على تعلقه بانواع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احق به والبقية قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدمة على الطبيعة المسأخوذة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه وقد ذكر هذا الاحتفال العلامة في حواشيه على حكمة العين



وبالجملة هذا الاختمال لا ينبض عنه العقل و يتلقاه بالقبول (قال المحاكات لقائل ان يقول الخ) اقول يشبه  
 ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصدقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة  
 او الصورة وهذا في اصل الاطلاق وحيث ذكر ان اطلاق المادية ﴿ ٣١٠ ﴾ والصورية في الاعراض

ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال  
 لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح  
 في توجيه لفظ كان ولا ينافي ذلك  
 اشتهاهما فيما تناول الاعراض ايضا  
 وهو جزء يكون المركب معه بالقوة  
 وجزء يكون المركب معه بالفعل  
 اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا  
 او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ  
 لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كما ان  
 تركها في بعض المواضع من الشيخ  
 وغيره كان نظرا الى العرف الطارى  
 هذا واما ما ذكره في توجيه كلام  
 الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر  
 فبعد اما اولا فلان الشيخ عـبر  
 عن المعلول بلفظ الشئ ليتناول جميع  
 المعلومات واما ثانيا فلان تخصيص  
 الحكم تحكم بحث لا طائل تحته واما  
 الثالث فاما مثله الشيخ من المثلث والظاهر  
 انه حله على الظهور والشبه وفيه تكلف  
 فالشارح رحمه الله نحل كلام الشيخ  
 على ما هو الظاهر منه فحمل العلة  
 على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا  
 اورد حديث الموضوع واعتذر عن قول  
 الشيخ في تركه في التقسيم بان لبس  
 فرض الشيخ استيفاء اقسام علل  
 الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة  
 الماهية والى علة الوجود وقد ذكر  
 من اقسام علة الوجود القسمين  
 المشهورين منها وليس في كلامه  
 ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه

لا اختلاف فيه حقيقة قوله (ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر) حل  
 الكلام ههنا على داليتين على استهالة كون التعيين عارضا للوجود الواجب  
 لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا بما ياباه لان احد  
 الدالين لا يترتب على الآخر وايضا قدم ان الدلالة الاولى ليست بمجيدة  
 فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة  
 شرحه ان يقال لو كان التعيين عارضا للوجود الواجب لكان عروضا لعلة  
 فمروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان  
 الوجود عامات متبينا وهو محار فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون  
 بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين علة خصوصية ذلك الوجود فيكون  
 الواجب المخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق  
 فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة  
 الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به  
 ما يعتبر فيه عدم العموم بل مالا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعيين  
 صار مخصوصا وقوله وافظ ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول  
 الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا بالجملة اشارة الى التعيين  
 العارض وقوله المذكور قبله محذور صفة لما تعين به والضيم في قبله راجع  
 الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة  
 الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ماله ذاته يجب وجوده موصولة لذاته  
 متعلق به له يجب وجوده اى لخصوصية الذى يجب وجوده لذاته وهو  
 الوجود الواجب قوله (والفاضل الشارح) قال الامام في تقرير ما ذكره  
 الشيخ لو وجد واجب الوجود كان كل منهما مخالفا لا حرقا في تعيينه ومشاركا  
 له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب  
 من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاربعة التي في المقدمة  
 الاولى احدها ان يكون التعيين لازما للوجوب فايما حصل الوجوب حصل  
 ذلك التعيين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله  
 واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب  
 وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعيين عارضا للوجوب وكل عارض  
 مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة  
 وهذا يقتضى امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل امر آخر

عن الاشارة الى ان علة الوجود غير مفصلة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا ﴿ فهو ﴾  
 واما ان كلمة قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهوانها كثيرا ما تستعار لجزئية الحكم قال الشارح  
 في التجريد ثم عدم قد يعرض لنفسه وفسر وبانه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره وتلك المنطقيون قد يكون سورا السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما الجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا ندفع جميع ما اورده ههنا على الشارح  
فأما مل ( قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين علل بقدر الشيء اليها في كونها موجودا كالفصل والنسبة  
وبين علل بقدر اليها \* ٢١١ \* في تحقق ذاته في الخارج والعقل ) اقول يطهر من هذا الكلام ان المراد

بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلول  
ان عليته ليست باعتبار الوجود الخارجي  
فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار  
الوجود من اوباعتبار الوجود العقلي  
فقط كالجنس والفصل والجنس  
والفصل وان كانا متحدين مع الماهية  
في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود  
عقلي متغاير ان ايضا بحسب  
نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار  
هذا الوجود وان لم يكن الجزئية  
بهذا الاعتبار وان حمل كلامه على  
ان عليته الجنس والفصل باعتبار  
احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما  
بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة  
فكانا عللة بحسب الوجود الخارجي  
ايضا والكلام الشيخ محمل آخر وهو  
ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع  
النظر عن الوجود مطلقا بل هذا  
الاحتياج من حيث الذات وان كان  
مقارنا للوجود بخلاف الاحتياج  
الى الفاعل والعلية فانه للخارج  
من عدم الى الوجود فأملا ( قال  
الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر  
هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية )  
اقول لا شك ان المثلث والصريزه  
علل الماهية وان كان لا يطلق  
عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا  
فم يصح قوله ان هذا القسم ليس له  
علل الماهية وايضا لم يصح ما يشعر به  
قوله حيث قال والاول محتاج

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو بط لما تقدم  
في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما ل ماهية اخرى لكان  
معلولا لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب  
على الوجوب واليه اشر بقوله فان كان الوجود لازما لتعينه كالوجود  
لماهية غيره اوصفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين  
فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال واليه  
اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولي بار يكون عللة وعند هذا الكلام تم  
فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا  
لذلك فهو عللة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه عللة  
للتعين فاما ان يكون عللة لتعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ  
يكون العللة عللة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون عللة  
لتعين آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام  
محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قاله في آخر الدلالة وعند هذا تم  
فساد الاقسام الثلاثة الاحيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد  
توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول  
صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان  
في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق  
على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر  
ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به  
الاختلاف مستدركة لتام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير دلالة بان  
حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود  
المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما  
او عارضا والاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع  
هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اوله فلا توجيهه انما لم يكن في المتن  
وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ار كان  
واجب الوجود الخ واما ثانيا فانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام  
محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سائبان فلا يلزم من اشتراكهما  
في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما  
فان كل بسطين يشتركان في سلب ماعداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

في وجوده الى عللة توجده والى موضوع قبله من عدم احتياجه اليه غيرهما اذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا  
القسم الى غيرهما كما لا جزئه والحق ان يحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما تناول اجزاء الاغراض  
متشعبة ونشيبها وحديثه نصير الاغراض المركبة كالثلاث والجزء المركبة من الجوهر والعرض كالسير في داخلا

في القسم الثاني وحينئذ لا ورود لشيء أصلا لكن بخدشه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذا كان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها ٣١٢ اجزاء كان بعضها متناسبا

لطبيعة الجنس فهو خذ منها الجنس وبعضها منها سببا لطبيعة الفصل مأخوذا منها الفصل كما صرح به في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب فتدبر ( قال المحسبات فصبر ورثه فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية ) اقول فيه بحث اذا لازم مما ذكره احتياج كونه فاعلا الى الفاعل الغائية واما كون الغاية فاعلا لهذا الكون فلا يلزم اذ لم احتياجه الى الغاية من قبيل احتياج الشيء الى شرطه بل الكلام في بحث مبادي افعال الحيوان على ما مر في تكملة النمط الثالث ماثل الى انها شرط بعيد حيث قالوا اذا تصور الفاعل حصول النفع اود فع الضرر فينبعث من ذلك التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل ( قال الشارح والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول الخ ) اقول من الظاهر ان الواجب عليه الغائية بالنسبة الى افعاله ليس باعتبار قصوره ذاته فليس عليه الغائية بحسب الماهية والوجود العقلي بل انما هي باعتبار وجوده العيني كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو

فان لا هب ان الوجوب والتعين سلبى لكن لابد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويهودا لازما واجاب بان الامر السلبى عدم صرف ونفى محض فكيف يفعل فيه ما ذكرتم وانت خير بان السؤال الاول انما يراد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو ليس بسلبى واما التعين فهو شوق لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا تخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف اولامور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وحدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاو محال والام يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موحدة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال باضرورة قوله ( لان تعينات الاشخاص ) لاشك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشترك العارض بين المعروضات لا مشترك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلفها بالميزات لا يشترك في شيء اى في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات قوله ( ولو كان التعين بالفرض ) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقرره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدميا محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتكثير وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة قوله ( الواجب يساوى الممكنات ) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

يعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلته فاعليته وانت تعلم ان هذا الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجرى في الحوادث ايضا فلا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة ويجوز ان يكون صلتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلية

باعتبار وجوده الخارجى لأباعتبار الماهية والنصوّز إذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعرا  
بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه نعتف وبما قررنا ظهر  
انتدفاع ما اورده الامام ❦ ٣١٣ ❦ اذ العلمية الغائية لا يلزم ان يكون علمه باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور

في الطبايع ولا امتناع في كون تلك  
الطبايع نفسها علمه لصفاتها الفاعلية  
ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة  
القديمة فتأمل واما الجواب الذي  
ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر  
من تقسيم المركبات الى المواليد حيث  
كان متضمنا لثبوت الشعور عن المعادن  
والنبات فكيف عن البسائط فتأمل  
(قال المحاكات احدهما ان لافعال  
الطبايع غائية) اقول يمكن ان يقال  
الغاية اعم من العلة الغائية قال  
المحقق الشريف قدس سره في حاشية  
شرح الفاضل كل حكمة ومصلمة  
تترتب على فعل يسمى غاية من حيث  
انها على طرف الفعل ونهايته او فائدة  
من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا  
ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها  
واما الغرض فهو ما لا جله اقدام  
الفاعل على فعله ويسمى علمه غائية له  
وقال في حاشية المطالع اراد بالاعطاب  
السيرة الوجودية الخاصة وما يتبعها  
من الكمالات فانها على الدوام فائضة  
على الممكنات من ذلك الجواب المزعوم  
افعاله عن العمل الغائية والاغراض  
وان كانت مستقلة على حكم ومصالح  
لا تخصي وتسمى غايات هذا كلامه  
وعلى هذا القول اثبات الغائية  
في افعال الطبايع لا يستلزم اثبات  
علة الغائية حتى يلزم ان يكون لها  
شعور وتصور الا ان يثبت الامام

الواجب لكان مشاركا لساير الموجودات في الوجود ومخالفه في التعيين وما به  
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به  
الامتياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون  
ذلك التعيين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيين  
هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما معلولا ويعود  
إلحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت الحالات اجاب الشارح باننا لانسلم  
لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب  
من ساير الموجودات بهدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة  
فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض  
للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واستدعه الى انه انما يلزم ان لو كان ما به  
الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا قال لابد ان يكون ما به الامتياز ذاتيلا  
فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على  
مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك اولم يكن امر اعدامه ما هو والتجرد  
وهذا الجواب لا يدفع النقض اوروده هذا المنع على اصل الدليل ولان الازام  
بان ما به الامتياز هو التعيين الذي هو ثبوت التجرد وانما اورده تنبيهها على  
فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بغيره  
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود  
ليس بطبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله على الى جواب  
سؤال مقدر بقوله ليس بطبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب  
زائد على ماهية لانه ماهيته الواجب هو الوجود فالخاصل في الخارج من  
ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والالزم  
ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر  
وهو لتعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس  
نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس بطبيعة نوعية بل عارضا  
لوجود الخاص الواجب فيكون مغاير له في المفهوم الا انه صادق عليه  
وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الحسابي  
واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس بطبيعة  
نوعية لكن الوجود الواجب بطبيعة نوعية ينحصر في واحد فيعود الكلام  
في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

ان مرادهم من الغائية هي العلة ❦ ٤٠ ❦ الغائية فتأمل ( قال المحاكات فان المادة لا تكون بالفعل  
الاعم الصورة ) اقول حل صبرورة المادة مادة بالفعل على تحصيلها بالفعل لاصلي صبرورتها متصفة بوصف كونها  
مادة ومحملا للصورة اذ حينئذ لا يلزم كون العلة الاولى علم لذات المبدأ بل انما يلزم اوصفها اى لكونها مادة

بصورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضورة لكن ما ثبت فيها امره وان فاضل  
في القسم الثاني وسان يكون علة لوصف الجتمع بين المادة والصورة الذي مر جمعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه  
الي العرض والحل المادة بالفصل ولهذا اورد في مثاله العبر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

بمعنى بالاشارة مع ظهور الدعوى  
وبداهتها واورد الفصل الذي  
يليه بلفظ التبيين مع ان كون  
الوجود منقسما الى الواجب والممكن  
موقوف على اثبات الواجب وكان  
عريضا في النظرية قلت اما الاول  
فقد ادعى الى توجيهه الشارح المحقق  
حيث خص العلية بالفاعلية حتى  
يحتاج الى ثبوت ماعداه وبصير نظريا  
واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم  
بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال  
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر  
وحينئذ لاشك في ظهوره وعدم  
الاحتياج الى الدليل فتأمل ( قال  
المحققات والاول مستدرك لان الممكن  
لانعني به الاما لا يقتضي لذاته الوجود  
والعدم ) اقول كان الامام حل  
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب  
والممتنع على معنى العلية والسببية  
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء  
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء  
في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج  
الراجح تعالى الى مذهب الحكماء  
عن تعريف لوجب وبدل في تعريف  
للممكن اذ الوجود في ذاته كان عين الذات  
ولا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية  
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة  
على ما ذكره بعض المحققين فيصير  
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده  
ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم  
ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون  
فان كان لازما يكون نوعها مفصلا في شخص وان لم يكن لازما امكن  
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى  
الطبيعة لا يختلف اولامل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلل وهو  
المادة سواء كانت هبولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السوداء  
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي  
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول  
الصورة العقلية ثم عوارضها تعددها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا  
نظر وهو اننا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لو كان  
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخص  
المعلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العارضة وهي ليست مادية بل مجردات  
وسمعت الفضلاء حجة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل  
سواء كان مجردا او غير مجرد وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال  
انها مادية مع قطعهم بانها انواع متحصرة في اشخاص وبانها مجردة  
عن المادة قوله (واذا حصلت هذه الفائدة بما ذكره بالعرض) لعل قائلا  
يقول هذه الفائدة لا تتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما بعدها وهو  
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر  
في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص  
واحد والا لكان الواجب في تعينه معلولا لغيره فقد تبين من هذا ان الطبيعة  
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير  
لازم كان معلولا لعل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه  
الفئة معلومة مما تقدم من البرهان نبيه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة  
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة  
خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخص النوع  
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة  
المتقدمة فعامّة في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها  
تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما  
في الوجوب واقتراحهما في التعين فينقض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملاهما لما مر من الشيخ واما  
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده  
ولا في عدمه ليس بصبر موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير اذن من المحال ضرورة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجع بلا مرجع وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا لم  
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يرجع احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب  
والشيخ لم يتعرض له ولعل ٣١٥ ✽ هذا الاحتمال من مبدعات الآخرين ( قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني فاول عام  
لا في ايراد الممكن للزوم استدراكه )  
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد  
للزوم مع الالزم واطاهر ان مراد  
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم  
لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه  
وهو فساد القسم الثاني وجبئذ  
لا استدراك او اعاترضه لا يرفع دفع  
ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه  
منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله  
فانه ليس ومجوده من ذاته اولى  
من عدمه بمعنى استهالة الترجع بلا  
مرجح بعينه بل مراده ان في هذا  
الكلام اشارة لطبعة اليه على ان يكون  
ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا  
من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل  
فما اذا كان المدلول بحيث يتنقل  
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها  
معها فامل ( قال المحاكات وفيه  
نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء  
واحد ) قول يمكن ان يقال تختار الشق  
الثاني فالنوع متدفع بان الكلام في العلة  
المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد  
ان تكون علة لكل واحد من احادها  
اذا و احتاج واحد منها الى غيره لا احتاج  
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن  
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه  
محت لانه ان اريد ان العلة المستقلة  
للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة  
لكل واحد من افرادها فغير مسلم  
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على  
التدرج فحينئذ لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير  
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله ( واما  
الذي يقبل التكثر لذاته ) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه  
قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك  
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها  
بحسب الصورة قطعاً على ما اشترنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب  
ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة  
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغاير  
المحليين لم يتغاير الحالان كما انه لو لا تغاير الحاليين لم يتغاير المحلان فالدور  
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم  
بينهما كما في المتضايفين قوله ( واما بقوله بحسب تعيين ذاته ) ان التعيين  
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعيينه زائدا  
اذا التعيين انما يزيد على الذات اذا تكثر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين  
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن  
يختص في شخص اما لان المبدأ كاف في قبضاته كما في العقول او واحدة  
القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشتركها  
غيرها في الماهية فاهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية  
متعينة متميزة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة  
بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا تعين الا  
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو  
ممنوع قوله ( اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل  
وجود الواجب مقوما له ) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم  
الملازمة فان من الجائز ان يلتزم الواجب عن امور لم تقدم عليه بالزمان  
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء مقدما عليه فلا يكون للواحد  
في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح جعلها على التقديم الزماني حيث  
قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء  
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد  
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرب  
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعاول عن علته المستقلة وان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل  
واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو  
ما فوق المعاول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير ولكل ايضا انما يجسده المول الاخير توجد



ومحلا للصورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضورة لكن ما ثبت فيها امر هو ان فاعل المركب لا يمكن ان يكون علة لوصفها الجمع بين المادة والصورة الذي مر جمعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه علة لخصائص المادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله العبر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

المتصل بالاشارة مع ظهور الدعوى وبدايتها واورد الفصل الذي يليه بلفظ التنبية مع ان كون الموجود متقسما الى الواجب والممكن موقوف على اثبات الواجب وكان عريضا في النظرية قلت اما الاول فقد اودى الى توحيد الشارح المحقق حيث خص العلية بالفاعلية حتى يحتاج الى نفي ماعدها وبصير نظريا واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج الى الدليل فتأمل ( قال المحاكات والاول مستدرك لان الممكن لا نفي له الا ما يقتضي لذاته الوجود والعدم ) اقول كان الامام حل الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب والمنتهى على معنى العلية والسببية على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج الواجب تعالى الى مذهب الحكماء من تعريفه لوجب ويدخل في تعريفه الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الاقتضاء هو الصبرورة على ما ذكره بعض المحققين فيصبر معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله ( فائدة ) اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما يمكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلة وهو المادة سواء كانت هبولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهبولها لقبول الصورة العقلية ثم عوارضها تعدد للصورة اللحمية الى غير ذلك وهما نظير وهو انا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات المقابلة وهي ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حمله هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة سواء كان مجردا او غير وعلى هذا يجوز ان يتعدد المقارقات اشخاصا وينقل انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة قوله ( واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض ) لعل قائلا يقول هذه الفائدة لا تتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعيين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعيينه معلولا لغيره فتدبر من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعيين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لعل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه الفئة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة جلية وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع مادي او الواجب يستحيل ان يكون مادي او اما الحجة المقدمة فعامية في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لا شراكتها في الوجوب واقتراحهما في التعيين فينقض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسبب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملايما الامر من الشيخ واما في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس يصبر موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده في غير اذ من المحال ضرورة

ان يكون موجودا من ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلامرجه وهذا توجه حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشيخ لم يتعرض له ولعل ﴿ ٣١٥ ﴾ هذا الاحتمال من مبدعات المأخرين ( قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني فالاول قائم لا في اراد الممكن للمزوم استداركها ) اقول انما يلزم الاستدراك لو اراد للمزوم مع اللازم والظاهر ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثاني حينئذ لاستدراكها وما اعترضه لا ترفع دفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استهالة الترجيح بلا مرجح بعينه بل مراده ان في هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما في قضايا قياساتها معها فتأمل ( قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد ) قول يمكن ان يقال نختار الشق الثاني فالتابع مندفع بان الكلام في العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذا و احتاج واحد منها الى غيره لا احتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدرج فحينئذ لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله ( واما الذي يقبل التكثر لذاته ) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة فطعا على ما اشترنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تفار المحلين لم يتغير الحالان كما انه لو لا تغير الحالين لم يتغير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغيرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضامين قوله ( واما بقوله بحسب تعين ذاته ) ان التعين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكرر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن يخصص في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول او واحدة القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشتركها غيرها في الماهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متميزة بممازاة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعنيها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا تعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع قوله ( اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوماله ) فيه نظر لان المراد بالقبالية اما الزمانية فلان سلم الملازمة فان من الجائر ان يلتزم الواجب عن امور لم تقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح حلها على التقدم الزماني حيث قال والتكوين قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعول عن علته المستقلة بان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مستقلة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو وكذلك وهو ما فوق المعول الاخر الى غير القابلية فانه علة مستقلة للجزء الاخير ولكل ايضا انما يجيء المول الاخير توجد

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتق على كل واحد آخر غير المعلوم الاخير واما ان الفاعل صدوه من اقسام العلة الخارجة فكيف بعد جزأ ظاهر الفساد اذا الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزؤه وهو اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً ٣١٦ كونه خارجاً لان هذا معنى على ان

المؤثر لا يكون جزءاً والتفصيل انه ان اريد بجملة الجملة الفاعل المستقل فتختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعلة ما فوق ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فتختار انها عين الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلول بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل (قال المحاكات فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كان احادها موجودة معاً) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام في الشرح ايضا وصرح به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الاعلى فرض تحققة وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اوى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفضل الذي كالشرح لهذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الموجود الخارج عن السلسلة وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا

ضرورية ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شيء مع شيء فزال السؤال لان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القلبية الذاتية واما ترديد الشيخ فلا ختلاف فهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه قوله (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يتخلو اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يتخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهولى وهى معنى والصورة وهى معنى فارقلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمى ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام في الكم المتفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزائه بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء نحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كما للمنفصل الى اجزائه المتشابهة ولان لم انقسام الكم المتفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهى معان والواضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتصل والمتفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهى متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله (وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له الى آخره) ههنا انظار احدهما ان هذا انما يتم لو كان

الموجود كان منافيا لتحقيق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الفرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب متقسما ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان التسلسل وهذا منه عجب والشارح الحق لم يؤخذ عليه بهذا ولا صاحب المحاكات لم يخطئ له ايضا

فهذا منه عجب في عجب وعلى هذا كان طريق القول ان يقال اذا تعاقبت الامور المتساوية لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى حلة خارجية فتأمل (قال المحاكات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يتنى ايضا على تقدم ٣١٧ السبب دلى المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان دلى المعلول

بان يكون التأثير والايحاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا يتقدم العلة بعد لايحاد بل يبقى معه في جميع مراتب العلولات وكذلك معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا ينتهض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة ما وثائقيهما ان يتقدم العلة بعد الايحاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على تفهيد لا على تفهيد الجامعة ويقارنه وهو التقدم الزماني اذ التقدم الزماني يتحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزماني بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذ لو ثبت لحصل جملة موجودة معاونة الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلايم الجملي على الثاني حله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزماني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له ملازماته فلا يعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلزمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيد ان ما ذكر في اول النقط الخامس

منقسم بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل متقضى بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لانقسم ان الواجب لو كان ملتثا من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متقدمة في الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركيب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المسدح ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم دلى ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وما نفي لانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجي في فصل آخر والمراد بالكم المفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهولي والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اشارة الى فائدة التردد في قوله واما كان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر وثانها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهولي والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهولي مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهولي في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هولي الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهولي هولي الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهولي ايضا متقدمة على الجسم لانه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة او لا فقد قال فيه بعض الاساتذة انما يقل على ما هو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فلبعض الذي هو حلة ذلك البعض اولى منه بالعلة) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالعلة بالقياس الى الجملة وحلة حلة جزئها الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

تأمله بعينه كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلة فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية بالنسبة الى مطول معلوله هذا  
 خاف على اننا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتلة على علة كل  
 واحد فافوق المطول الاحير الى غير النهاية كان اولى \* ٣١٨ \* بالعلة للجملة ( قال المحاكات

واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء  
 هكذا كل ما هو معلول وعلة (٢) اقول  
 فان قلت هذا الدليل منقوض بالصورة  
 النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية  
 المتعاقبة المتسلسلة لجرىاته فيهم اقلت  
 لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست  
 موجودة بل الموجودة انما هو واحد  
 منها فلا يمكن طلب علة للجملة بل انما  
 يطلب في كل وقت ما هو علة واحد  
 منها موجود في ذلك الوقت والكلام  
 يعد محل النظر لان تلك الجملة وان  
 لم تكن موجودة في آن واحد لكنها  
 موجودة في مجموع ذلك الزمان  
 الغير المتناهي وكما ان الموجود المجمع  
 الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنة  
 وممكنات كذلك المجموع المتعاقب  
 الاجزاء يحتاج اليها لذلك فنأمل ثم  
 اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى  
 انه لما كان كل واحد واحد وسطا  
 بين علتين خارجين فالمجموع كذلك  
 وادعى ان حكم المجموع ههنا  
 لم يخالف حكم الاحاد وان كان  
 قد يتخالف فيثبت لابدان يكون للمجموع  
 وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما  
 فرض عدم التناهي لم يتحقق طرف  
 خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط  
 بين طرفين هما جزا السلسلة وذلك  
 العلول المحض المفروض ولا يتم لا يخفى  
 ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال  
 التسلسل على ما لا يخفى والمذكور

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهیوی ولا الصورة لانها  
 متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة  
 اللاحقة للسریر مع السریر وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر  
 لان الهيئة السریرية ان لم تكن جزأ من السریر فقد خرجت عن التمثیل  
 وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات قوله (ان قيل لعل الماهية)  
 هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة  
 ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان يتنافى وجوبها وانما يكون كذلك  
 لو لم يكن اجزاؤها واجبة لابدله من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات  
 يتنافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لانسلم ان الماهية  
 المركبة لا تحتاج الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها  
 واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على  
 اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود  
 والحاصل اما لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان  
 ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا يجاب بان اجزائه  
 ان كانت ممكنة يلزم الحلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد  
 الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه  
 وان كان متطما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة  
 للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف ينمى قوله (كل  
 ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير  
 مقوم له في ماهيته) قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين  
 قولنا غير مقوم لمماهية وحيث لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق  
 وبصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ  
 من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته  
 ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه  
 اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهية  
 انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فصل القضية ان ما لا يكون  
 الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له  
 يكون وجوده عن غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون  
 وجوده عن غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان \* عن \*  
 لا يشتركان في الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركاكة ( قال المحاكات نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم)  
 اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو في الاصطلاح لان الماهية لا يقال الشارح قال الفاضل

الشارح لما كان امتناع ~~صكون~~ بوضوح الاحاد علة للجملة الخ اقول فيه بحث لا نه تبين فيما سبق بقول  
الشيخ واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولي بذلك من بعض الخ (قال المحاكمات وفيه نظر لانه  
ان اريد بالعلة المطلقة ٣١٩ \* العلة التي استند اليها كل الخ) اقول اراد رحمه الله بالعلة المطلقة

على ما هو الظاهر العلة المستقلة  
فلا يخبر لان العلة المستقلة للجملة  
لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد  
من احادها اذ لو استند شيء من احاده  
الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة  
فلا يمكن ما فرضناه مستقلا مستقلا  
باجناد الجملة هذا خلف واما العلة  
بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة  
بالحقيقة لو لم يكن المراد ههنا العلة  
المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع  
اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة  
في الجملة حقيقة لا يجازا واو كان المراد  
منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره  
الشارح فامل (قال الشارح والقسم  
الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة  
عنهما هي طرف لهما لا محالة) اقول  
كون الواجب طرفا للسلسلة الغير  
المتناهية الغير المشتملة على علة محضة  
وان كان منافيا لعدم تنافيا لانه  
لازم على فرض تحققها ويلزم حيقظ  
بطلان عدم التامهي لكن ليس بناء  
الدليل عليه على ما عرفت (قال  
المحاكمات ورد عليه انه لو كان المراد  
ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة  
هي غير شيء من احادها الخ) اقول  
الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب  
في هذا المقام مجرد وجود الواجب  
على ما فسره به بل كونه تعالى متتهى  
كل سلسلة على ما صرح به آخر ما وافقا  
لما ذكره الشيخ حيث قال فاذا نزل كل

عن غيره يكون الوجود ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده  
عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون  
الوجود جزا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب  
فحين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو  
الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل  
فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم  
ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها  
وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك  
واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ  
في هذه المواضع الالفاظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا  
على انا لانك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص  
اما ان يشتمل على معنى الكون والنسب اولا فان لم يشتمل فليس  
بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل  
على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود  
المطلق مازدا للوجودات الخاصة ومن الضروري المغارة بين معنى  
العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض  
بالاشتراك اللفظي فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص  
فهو ما ان يكون جزء الواجب او نفسه واما كان يلزم ان يكون له  
ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا  
فامل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله (كل متعلق  
الوجود بالجسم المحسوس) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم  
ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب  
بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلو جهين احدهما  
ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم  
في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه  
وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير  
ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود  
ليس بممكن معاول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معاول اما ان كل  
جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لا شك في مد خلية الفصلين في اثبات  
المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من احادها الخ فيحتاج اليه بيان  
ان كل سلسلة هي تامة من علل ومطلوبات لم يكن فيها علة غير مطلوبة يكون الواجب طرفا لهما لانه اذا ثبت



احتياجها الى علة خارجة وثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احدى السلسلة لزم  
كون تلك العلة الخارجة طرفاً لتلك السلسلة لا محالة وحيث لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى  
ما حله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب ٣٢٠ وجود الواجب بصير الفصلان

الاخير ان على توجيهه مستند كما  
فأما (قال المحكمات ضرورة ان كل  
واحد منهما موجود والمجموع ليس  
بوجود) اقول استلزام الشيء  
لامر لا يقتضي ان يكون الملزوم اذا  
وجد وجد اللازم معه كيف والتأهي  
من اللوازم الخارجية للجسم مع ان  
الجسم موجود في الخارج دونه وايضا  
لوازم الماهية كالزوجة بالقياس  
الى الاربعة اعتبارية وليست متصلة  
في الوجود على ما صرحوا به والامتاع  
انصاف الماهية بها في الذهن  
اذ من الضروري ان كل صفة  
من شأنها الوجود في الخارج امتنع  
انصاف الشيء بها الوجودها فهو  
بحسب الخارج على ما ذكره كثير  
من اجلة المتأخرين ومن المعلوم ان  
الاتصاف الذهني ليس بحسب  
الوجود الخارجي للصفة واوقبل  
تلك الاشياء مستلزما لوجودها  
ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود  
عن الشيء فانه الاختلاف مستلزم  
للملح الاتفاق لكان اخصر وأوضح  
في السؤال والحق في الجواب ان قال  
كلامه رحمه الله مبني على ان الوجود  
ليس باللازم للشيء لانهم فسروا  
اللازم الخارجي بما يكون عروضا  
مستندا الى خصوص الوجود الخارجي  
واللازم الذهني بما يستند عروضا  
الى خصوص الوجود الذهني ونسبى

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض واجبة  
بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة  
الى الجسم لكنها لا يجب به بل يسأرا الاسباب ولو كانت واجبة به  
لا ستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق  
وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً او به وبغيره واذا  
وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل  
جسم فهو ممكن فلو جهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى  
واجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم يوجب الوجود  
بل يمكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل  
مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر  
من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية  
ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصلة ان كل  
جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو  
معول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معولاً لان تعددها  
لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معول وقوله معنى لفظ الاناقص  
لمعنى النقي معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النقي  
فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فستجد جسماً آخر من نوعه او مما ليس  
من نوعه الا باعتبار جسيمته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج  
الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به  
معول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات  
والا كان ما ذكرناه كافياً قوله (يريد في التركيب بحسب الماهية) تقرير  
الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواء ليس ماهيته الوجود  
فان كل شيء سواء ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود ولو كان  
ماهية الوجود اقتضي وجوب الوجود لان ثبوت الشيء نفسه ضروري  
فلا يشارك شيئاً من الاشياء في الماهية قطعاً والسؤال يمكن تميزه بوجهين  
احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك  
شيئاً من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من  
الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء  
لها فشاركه الواجب للماهيات في الوجود لا يوجب مشاركتها

معقولات ثابتة ولازم الماهية من حيث هي بما يمكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل في الماهية  
ويظهر منه انه لا بد من مدخلة الوجود والمطلق على ما صرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون  
لازماً وامام تعريف اللازم بما يتبع تفكيكه عن الماهية فالرايين ما يتبع تفكيكه عن الماهية الوجودية على ما صرح به

الحق الشريفة لتساؤل لأزم الوجود والمهية ولم يخص بالاختير ولا يخفى ان التبادر من هذه العبارة مائة  
الوجود نظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى اظاهر حيث لم يتحقق  
علة تامة بسيطة وهو خلاف ٣٢١ ماصرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والتبادر

منه حيث ماعدا الامكان قال الشيخ  
في المقالة الاولى في منطقي الشفاء ان  
كل واحد من الوجودين يلحق  
بالمهية خواص واعراض ما يكون  
للمهية عند ذلك الوجود ويجوز  
ان لا يكون له في الوجود الا خروجه  
كانت له لوازم تلزمه من حيث  
المهية لكن المهية تكون متفردة  
اولا لم يلزمها شيء انتهى وظاهر  
ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام  
صريح في مدخلة الوجود في اللوازم  
فيخرج عنه نفس الوجود ( قال  
المحاكمات فان قلت ما ذكرتم في غير  
الوجودات في الوجود ) اقول استغله  
من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون  
الصفة التي هي الوجود للشيء مما  
هي بسبب المهية التي ليست هي  
الوجود على طريق المفهوم فيكون  
وجود الواجب معلولا لذاته فاشكل  
عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء  
مقبدا على نفسه فاجاب بما فصله  
ولخصه ان اللازم ههنا تفصيل  
الوجود على كونه موجودا وهو  
المراد بقوله وجوده فلا يلزم تفصيل  
الوجود على الوجود ولا تقدم كونه  
موجودا على كونه موجودا بل على  
ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان  
الوجود متقدم بنفسه على كونه

في المهية الا في الواجب لما كان هو الوجود الواجب شرك الوجودات  
الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس  
ماهية ولا جزؤه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب  
قائما بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في المهية ويمكن  
ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست  
مشاركة في المهية ولا جزؤها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة  
واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكل الوجهين والجوابين واما الشارح  
فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي  
ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشترك القائم  
بالذات او يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حيث ان يحمل قوله  
الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات  
الخاصة وهو خلاف الظاهر واللام يمكن الى ذكرها حاجة ولو عني  
بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن  
كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحيث لا حاجة الى زيادة تلك  
المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استندراك لان معنى قوله  
لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها  
ولا جزءا منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزؤه  
ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهية ولا جزؤه ماهية وظاهر انه  
هذان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية  
شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحيث يتضح الكلام قوله  
( فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي ) هذا ليس  
نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه  
ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءا لها لان ماهية  
الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا منها واما  
ان الواجب ليس له ذاتي يشترك فيه شيء آخر فلم يبين اللهم الا ان يقال  
حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذا الوجود  
لا جزؤه ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم  
فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو  
ممنوع لجواز ان يكون بمثابة للماهية العلية الموجود الخارج

موجودا ولا محذور فيه وبناف ٤١ على تخيل ان العلة ان كانت غير الوجود كانت متقدمة  
بالوجود على معلوله اي كانت موجودة او لا فصار للمعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكون  
في العلية تقدمه بنفسه لا يوجب حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجب ذلك بنفسه فلان

الشيخ حيث قدالة هبة بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ما هو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة  
ان الحال فيه اظهر من ان يتحقق ضرورة ان الشيء لا يكون شيئا انفسه بل المهم له نفس ما ذهب اليه جمهور المتكلمين  
ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده قلذا ٣٢٢ قيدا لما ذهبوا عن جهة التنبه

على ان المراد بالمهية غير الوجود  
على ما ذكره صاحب المحاكمات واما  
الفرق بين الوجود وغيره فحكم  
لان العقل يحكم بان السلة ما لم يكن  
وجوده اولام يوجد المثلول سواء  
كان عين مفهوم الوجود او غيره  
وليس ككون الواجب عين  
الوجود وضع هذا كان وجوده معلولا  
لذاته ما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره  
فكيف يمكن حل كلام الشيخ عليه  
فنا مل ولا نخط ( خلا المحاكمات فقل  
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير  
عدم المقارنة غير مطابق ) اقول  
هذه المناقشة مبنية على اعتبار  
مفهوم الشرط وانه على تقدير  
انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو  
لزوم احد الامرين وانت تعلم ان  
القول بالمفهوم مما انفاء بعض  
الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما  
اذا لم يوجد للتفديد فائدة اخرى غير  
ان نقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق  
القيود وهنا يحتمل ان يكون تخصيص  
لزوم احد الامرين بتقدير عدم  
المقارنة بناء على ان مفهوم المقارنة هو  
المطلق عند الشيخ واليه ذهب الشارح  
والمقصود نقل اعتراضه على  
الذهب الحق والاشارة الى دفعه  
واما ان هذا الاعتراض عام الورود  
وكان قائما على ما اختاره الامام ايضا  
فلا يتعلق به عرض اشاره رحمه الله

فان الصورة العقلية لا تطابقه ما لم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال  
لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال  
قوله ( واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مهلة بامر ) وجه الامام الكلام  
ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه  
مقتضية الامكان وحقيقته تعالى متناهية للامكان باختلاف اللوازم يستدعي  
اختلاف اللزومات وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوي  
الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد  
الوجود فيكون جمع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى  
والجواب بان وجودات الممكنات ليس نفس ماهيةها ولا جزأ منها بل عاين لها  
واستغنى بان عروض الوجودات للماهيات لا يتاني مشاركة الواجب  
انما في ماهية الوجود وايضا كما خاف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات  
في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوزم لان حقيقته تقتضي  
الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام  
باغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف اللزومات وجب  
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو  
خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته  
تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتنياز  
الاسماء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون يامر  
خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد  
التزم هذا في الهيئات اشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب  
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي  
ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما  
الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهي مهلة بامر واما ما نقله  
من الشفاء فشرط عدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط  
والكلام انما هو بحسب نفس الامر وببعض وجودات الممكنات ليست  
محقق في الخارج وانفصال الوجود الخارجى عن العدومات لا يحتاج  
الى شيء غير ذاته قوله ( ههنا مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس  
والفصل ) مع انه ذكر في الحكمة الشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم  
التركيب المعنوي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب  
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضى للتركيب اى الحد المتركب

فهذا وجه التخصيص في العقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال فغير نافع في تصحيح من  
النقل وان كان نافعا في جهة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما أورده من النظر الذي ساءل ان لا وجه  
لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع ما ذكره من عدم مقتضى التخصيص في العقل لا يقال

لا يلزم من كون الوجودين متعينين في الحقيقة الخ ( ) أقول فيه بحث إما أولا فلان هذا الكلام مشترك في الوجود  
بين حلقه كره الامام وما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادي تأمل وليس له اختصاص بمذاهب هذا الايراد اوورد  
لكان ولقد ادى الامام لاعلى ٣٢٣ الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود

بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول  
هذا الشرط المسمى في حقيقة الواجب  
تعالى شأنه ولا ان يكون التقييد به  
داخلا فيها ايضا فينتي مجرد الوجود  
فيلزم التساوي بين وجود الواجب  
وجود الممكنات في الحقيقة وان الغرم  
التساوي في الحقيقة النوعية وان  
الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية  
لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن  
القول بان وجود الواجب الذي  
انصف بالوجوب عين حقيقة وجود  
الممكن الذي انصف بالامكان معان  
الوجوب والامكان من لوازم الماهية  
وباختلافها يختلف الذات والماهية  
واما ان الامام اعترف بنسأ بينهما  
من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما  
مطلقا فجوابه ان الامام جعل تساويهما  
محدورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ  
فلو اراد بنسأ بينهما مجرد الاشتراك  
في كونهما وجودا فذلك يرجع الى  
انها مشتركة في مفهوم الوجود وان  
الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك  
مما لم ينكره الشيخ بل اثبتهم ان المراد  
بمنه الاشتراك في الحقيقة النوعية  
وقد عرفت فسادهم ( قال المحققان  
والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود )  
اقول هذا مذهب الباطن الصفي  
وهو ان الوجود شخص واحدا قائم  
بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين  
ذاته تعالى وموجوديته مالم يمتد

من الجنس والفصل لوم الفصل فلما نفي التركيب بحسب الماهية نفي الحد  
المتعين له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحسي فنقول الحد اما بالذات  
او باللوامز وكل منهما متف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له  
لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم  
مقارنة اذ صفاته عند هم عين ذاته بل لوازم مباحنة فلا يمكن تعريفه  
باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباحنة فلا متاع التعريف بالمباين  
( قول الشيخ وربما ظن ) تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته  
انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر  
جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه اما لانسل انه صادق  
على الواجب بانه انه ليس يعني به الموجود بالفعل اما أولا فلانه  
لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل  
وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لعله والذاتي لا يكون  
لعله بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع  
وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها للموجود  
وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق  
على الواجب لكان لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا  
للموجودات فلا يصبر جنسا باضافة امر سلمي اليه واليه اش ريقوله  
واعلم الى آخره قوله ( وذلك لانه اول البراهين باعطاء اليقين وهو  
الاستدلال بالعلة على المعلوم ) فارق الاستدلال بالوجود على الواجب  
ليس استدلالا بالعلة على المعلوم والا لزم ان يكون الواجب مطولا قلنا  
الا استدلال بالعلة على المعلوم هو الاستدلال من واجب الوجود على  
مطلوباته فانا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولا ثم نستدل به  
على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون  
بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به  
على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق  
فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم قوله ( بالخط الحامس \*  
في الصنع والابداع ) الابداع اما ان يكون مسبوقا بالعلم أولا والاول هو  
الصنع والثاني هو الابداع قوله ( قد سبق الى الاوهام للماهية )  
ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفعل من جهة الحدوث

من الممكنات بسبب علاقة بينهما لا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالوجود متعدد والوجود  
واحد كما ان الشيء واحد والشيء متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية هذه اما ان الوجود ليس بشئ  
فلا يمكن ان يكون كذا وهو عين الواجب لكن الواجب ماهية كلية وتلحق بها اما ان لا يتعبد له في حركاته

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعلقا وانه محال ولو ممكن ان الفره هو الوجود مع شئ لزم  
تركب الواجب وانه ايضا محال اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود  
الشخصي البسيط وقول الوجود المطلق قول العرض العام فلا يلزم ٣٢٤ \* ان يكون الواجب ماهية

كايضا وما في المقام الثاني فلان تعدده  
يتعدد افراده التي يكون المطلق  
هرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها  
بسيط داخل تحت مفهوم عرضي  
فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم في  
الممكنات دون الواجب (قال المحققان  
قانه لما ثبت ان البياض المنقول على  
البياضين ليس طبيعة نوعية  
ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا  
مشاركين في ذاتي) اقول فيه نظر  
ظاهر اذ المين ان البياض ليس  
ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان في ذاتي  
اصلا فغير لازم مما ذكر بل لا يصح  
في نفسه لان دخولهما تحت مقولة  
الكيف الذي هو الجنس العالي  
ضروري ولا يذهب عليك ان توجه  
السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما  
نوعين مفردين لا بدخلان تحت جنس  
لمصلا فان الانواع المندرجة تحت  
جنس وهي اكثر الانواع بل جميعها  
على رأي الشيخ حيث ذهب الى ان  
النوع الاضافي اهم مطلقا من الحقيقي  
لها اسما فيتوجه السؤال المذكور  
(قال الشارح كالبياض المنقول على  
بياض الثلج وبياض العجاج لا على  
المسود) اقول المشهور ان البياض  
جنس لما تضمنه المراتب المختلفة شدة  
ونعما والحق ان المقول بتشكيكه هو  
هو الايض بالقياس الى الجسمين  
كما صرح به اولا وكذا ليس صدق

اي خروجه من المدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من المدم  
الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان  
قلت فقول المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه من  
الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفضا هل اليه  
تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم  
لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض  
النبه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى  
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمناها وان كان ظاهر  
كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة  
في اللفظ كما سيأتي نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت  
هذا متاف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه  
جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما  
منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من المدم فقد زال  
احتياجه اليه حتى لو جاز المدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم  
على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض  
بوجودها الفاعل فيه فهو وان لم يخرج في اصل الوجود الى الفاعل الا  
انه محتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبهتهم  
اما عن شبهة البناء فهو اما لان سلم ان البناء فاعل البناء بل البناء يحدث  
ميولا قسرية في الاجزاء والآلات ونحوهما باعتبار تلك الميول الى مواضع  
معينة فيحصل لها او مضع واشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها  
فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والبناء سبب لحركات  
الآلات والحركات معداة لحصول البناء فهو سبب لمعداة البناء لفاعل  
له واما عن الشبهة الثانية فاما لان سلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم  
لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخرجه من المدم وليس كذلك  
بل التأخير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم  
الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي  
بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة ما دام ذو الصورة على  
المحاذاة وعن شبهة الثالثة انا لان سلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد  
حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

الوجود على وجود الملة انفس من ملاقاة على وجود الملول بان قال صار وجود الملة وجودا  
فصار وجود الملول وجودا بل قال وجود الملة فوجد الملول اي صار موجودا فصار الملول موجودا فصار الملول  
هو الوجود بالقياس الى الملة والملول الوجود بالقياس الى وجودها ونحو هذه سائر انواع التشكيك فاعلم



(بطل الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي انا عرض الماهية الخ ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضي شيئا بل الماهيات تقتضي العروض الخ الخ ارفصل ٣٢٥ . ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افرادها للماهيات ٣٢٥ ولا

محتاجا اليه من حيث الوجود والواجب بالغير وحيد يدفع التسلسل بالانتفاء الى واجب الوجود بالذات قوله ( يجب ان يحتمل ) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسجه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمسوات ليس تلازم معينين في الصديق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماء مفعولا تسهيفا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد عالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا خصاره واذ قد سماء بالمفعول و كان المتكلمون يزبدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلماذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فرعنا نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله ( والمحدث بالباشرة ) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوساطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بوساطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفقه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله ( واستعمل المحدث على انهم استعملوا للمفعول ) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

محتاجا اليه من حيث الوجود والواجب بالغير وحيد يدفع التسلسل بالانتفاء الى واجب الوجود بالذات قوله ( يجب ان يحتمل ) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسجه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمسوات ليس تلازم معينين في الصديق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماء مفعولا تسهيفا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد عالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا خصاره واذ قد سماء بالمفعول و كان المتكلمون يزبدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلماذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فرعنا نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله ( والمحدث بالباشرة ) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوساطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بوساطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفقه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله ( واستعمل المحدث على انهم استعملوا للمفعول ) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

على ما نقله حيث قال المفسر في ابطال الدور ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما عللا للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولذا كان كذلك كل واحد واحد منهما متقدما على الآخر المتقدم على نفسه والمتقدم على الشيء متقدم على كل شيء غير من تقدم كل منهما على نفسه ذلك محال بان المحدث



بالتقدم ههنا هو الذاتي وسبب تقدمه بذلك ان الالف قبل من تقدم الالف بالذات على المفعول الا يكون الالف مؤنثا في المفعول  
فقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما صلة الاخر كان كل واحد منهما متصفا على الآخر ولا يبقى حينئذ بين التل  
والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل ٣٢٦ بطلان الدور اذ في متن الكتاب

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بصفة دون لغة) قبل كلام الامام ان الشيخ  
بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالاطبع  
او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شأن الحكم  
وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق  
باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا  
جمع بين الالفاظ الثلاثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان الصنع  
والابحار يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل  
بازاء المعنى المستتر بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون  
ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم  
بإستشهاد العرف قوله (لما ذكر انه اصطلح ههنا) حقق البحث في مقامين  
احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو والثاني جهة التعلق اما في المقام  
الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك  
ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود  
بعد عدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة  
اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد عدم فالتعلق بالفاعل ليس  
هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم  
لانه وصف يمرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود  
اما من جهة الحدوث او من جهة الالكان قال الامام البحث ههنا  
اما عن ان يحتاج الى الفاعل من المفعول اى شئ هو هو عدمه السابق  
او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه  
الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم  
وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ويحتمل لكل واحد من الامرين اما  
البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث عن حلة الاحتياج  
فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون حلة له ولا الحدوث اعنى كون  
الوجود بعد عدم لانه كيفية متفجرة الى الوجود الى آخره فيقال له  
اما ان كلام الشيخ مجمل فقير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما  
ان الحدوث لا يجوز ان يكون حلة الاحتياج فهو فائدة افادها غير مطلقة  
بما في الكتاب قوله (بكلمة واشارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو  
ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على  
ما اعترضه من دليل بطلان الدور  
بل اعترض هذا على كلام الشيخ  
في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل  
بطلان الدور والاعتراض جار فيه  
فنقل الاعتراض على هذا الكلام  
واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ  
من الرد والاراد ولا يبقى له مجال  
اعتراض ويحل به ما اعترض به على  
ذلك البحث ايضا من غير خروجه  
عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا  
الشرح وحينئذ يندفع جميع ما ذكره  
صاحب المحاكات اما اورده بقوله  
ثم الامام لم يقل ان تقدم الالف بالوجود  
وهو التأثير المحل اذ يتحقق الفرق  
بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان  
الدور هو تقدم الالف مطلقا  
وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم الالف  
بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين  
المقدم والتالى بخلاف الثانى والجواب  
انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع  
فلا شارح اريقول مثل هذا في دليل  
بطلان الدور اذ معلوم ان المراد  
من تقدم الالف هناك تقدمها بالوجود  
او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم  
والتالى وتكون هذا القيد مذكورا  
في هذا البحث ولم يكن مذكورا  
صريحا في دليل بطلان الدور مما  
لا يسمي ولا يفتي من جوع هذا ثم ان  
الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى المقام الخامس  
حيث بحث فيها عن معنى التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضع الاخير بهذا البحث وقد ذكر للاعتراض  
في ذلك النمط ونفس الشارح هناك ولخطب عليه وتكون في الجواب تقدم الشئ الذي عليه الوجود على الشئ

الذي هو الوجوب في الوجود معلوم بتدليل العقل وليس الفرض من هذه الليات والادلة تعريفه ولاياته وامامات نقلها  
صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنيين في النمط الخامس  
من هذا الكتاب ان تقدم ٣٢٧ العلة على المعلول بالذات ان اراد به كونها ورة فيه

فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل  
العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع  
حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول  
الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة  
على المطلوب الاول فانا ندعي ان  
المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس  
ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر  
سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل  
النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك  
ان ما ذكره الامام رجع الى ان قوله  
العلة متقدمة - على المعلول بالوجود  
اعادة للشرطية المذكورة وهي انه  
لو كان علة كانت متقدمة بالوجود  
لانه كان عين التالي لان مضمون هذا  
القول هو مضمون شرطية على  
تقدير ان يكون لتأثير هو معنى التقدم  
فانقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس  
على ما ينبغي (قال المحكمات والاجابى  
وذلك بوجهين) اقول ظهر كلام  
الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول  
من هذين الوجهين نقض تفصيلي  
حيث قال وان تزائنا عن هذا المقام  
لكننا نقول لم قلتم ان كل علة فهي  
متقدمة بالوجود على المعلول الا يرى  
ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها  
فما هياتها علل قارية او حوداتها  
في هذا الموضع الله لقابلية لا يجب  
تقدمها على المعلول بالوجود واذا  
كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة  
الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بعدم فتقول غير الواجب  
بالذات اعم من المسبوق بعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه  
امامان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بعدم لا يكون الا غير دائم  
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بعدم يحمل عليه انه المتعلق  
بالغير اما المسبوق بعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده  
اذا لم يكن من ذاته يكون من غير قطعاً والمحمول على امرين بينهما عموم  
وخصوص يكون للاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون تعلق  
الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت  
هذا ثبت ان المتعلق بالغير يكون للمسبق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه  
لما استدلل على ان المتعلق بالوجود بالغير ثم اكده بان المتعلق ليس لكونه  
مسبوقا بعدم رتب عليه ان المتعلق بالفاعل ثابت دائما ابطلا لما ظنه  
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات  
اعم من المسبوق بعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب  
المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلان لم ار غير الواجب اعم  
بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ  
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم  
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بعدم فان مفهوم المسبوق  
بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق  
بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم  
من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شئ  
له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب  
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير  
لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم  
من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما  
عموم في المفهوم يكون للاعم اولا والاخص ثانيا واما يكرن كذلك لو كان  
الاعم ذاتيا للاخص فان الكتاب والانسان يحمل عليهما الناطق  
والكتاب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكتاب اولا  
وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك  
فعليه الدليل وقوله فاذا لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التزديد غير ملائم لفظ البناء بل الحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه  
اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج اذ في صورة كون القبول في الذهن لا يختلف الحكم وهو التقدم  
بحسب الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدمه في القابل في الوجود بحسب العقل والاخر كذلك

لان الماهية متحققة في الفعل اولا ثم عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المفعولات الثابتة بالنسبة الى الماهية  
ان الماهية قائمة للوجود في الخارج لا بد ان يزعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض له الوجود اذ من الضروري  
ان ثبوت اشئ للشيء في ظرف يقتضي تقدم ثبوت الشئ في ذلك \* ٣٢٨ \* الطرف فلا بد ان يكون

ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود  
والماهية ثابتة ولا يتم حمل الوجود فيها  
واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا  
ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية  
ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل  
الكلام ان لا يعمل الوجود الخارجي لا بد  
ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة  
فلو كانت الماهيات قائمة لوجودها  
كانت متقدمة على الوجود بالوجود  
واما القابلية فاما تقتضي ان يكون  
القابل متقدما بالوجود على المقبول  
في طرف القابلية ولقابلية الماهي  
في الذهن فاللازم تقدمها على  
الوجود الخارجي بحسب الوجود  
الذهني فلا محذور ( قال المحاكات  
هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه  
لو كان تعيينه لغيره لكان واجب  
الوجود محتاجا في تعيينه الى غيره الخ )  
اقول نشرح كلام الشارح ليظهر  
ان دفاع ما اورد من الانظار فنقول  
معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم  
كون واجب الوجود المتعين معلولا  
لغيره في الجملة وكونه معلولا لغيره  
في الجملة على هذا التقدير وان كان  
ظاهرا من جهة التمين لكن الشيخ  
لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل  
تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب  
الوجود ايضا او من جهة التمين فقط وما  
كان من جهة التمين فاما ان تضعف  
الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل  
الاحتياج من دون النضعف وعلى

غير الاخص ليس يتم لانا لاننا لم انه لو لم يكن الاخص بالذات لم يلحق  
غير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه  
ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في الوازم قوله ( واعترض  
الفاضل الشارح ) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما  
له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطلب في الفصل  
السالف في ان المطلق بافاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف  
لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المنهج اليه فلان محل النزاع ههنا امران  
احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح  
ان يكون مفقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته  
لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن  
الفاعل لا استحالة احتياج الازلي الى الفاعل واذا اختلفوا في الازلي  
فالدائم الذي هو ازلي وابدى اول بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل  
ما ثبت الامر بل صادر على المطلوب لان قوله مفقور كونه غير  
واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما  
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس  
معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة  
وابضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يفتر الى  
الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث  
ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان  
الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان  
فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن  
فا هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النقط الى آخر هذا الفصل  
يكون حشوا وان كان تلك القضية براهنية فما ذكر في الجهار ليس الا  
اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول  
بفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق  
له تعاق به حاول ان يبين خطأهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس  
بواجب لذاته في شئ من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شئ  
من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون  
متعلقا بالفاعل دائما كفي في بيان خطأهم لكنه سلك طريقا آخر

هذا التقدير اما يلزم المطلوب ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فمقسم واجب وجودا   
وليس   
الاقسام الاربعة والزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التمين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال  
وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعيينه المعلول لغيره محال وفي الثاني بتضعف الاحتياج والمعلولية بالنسبة الى

الى التغير وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطال القسم الرابع وقال في التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الاثبات التوحيد فاشار الى ما ذكرنا حيث قلنا ثم نشرح في تفصيل الاقسام فتمين ان القسم ٣٢٩

اخذت بجملة لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التعيين مجذور آخر رويجا للدليل بالزام كثرة المجذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لا حاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال لو لم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرير اخصر لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا التطويل حيث جعل المجذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثاني ايضا واما حديث التقرير فاما امر فيه حين اذ المراد ان الشكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا في كلام الشيخ واعلم انما عدل عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعيين على ما وضعه اولاً بل مع امور آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع بل في القسم الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضاهف

وليس تعيين الطريق بل لازم على ان فيه فائدتين تحقيق عليّة الامكان وابطال عليّة الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث وفقدت عنه ان المتعلق بالفاعل اي شئ هو ثم ان تعلقه به على اي وجه فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقاً عليه اولاً ثم بين ان سبب التعلق بالوجوب بالغير لا بالحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مقتفراً الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكننا يكون مقتفراً الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يتمتع ان يحتاج الى التغير والام لم يكن واجبا لذاته قطعاً وقال الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً اولاً والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل تحقق في التكملة المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصاً بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كونه الوجود مسبوفاً بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدم محال

الاحتياج الى التفسير فجاوبه ٤٤ انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعيين وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة بنفسها وذلك يحتاج الى البيان المذكور ( قال المحقق ههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه

لأنه حاول بيان الملازمة (أقول ماذا كرهوا ولاهولبيان الملازمة حيث ٣٣٠) قال لأن الشيء إما أن يكون

هو السابغة الخ وهما يريد أثبت  
افتقار وجود الواجب الى غيره  
بوجه آخر من عند نفسه وليس  
بغيب وتوجيه كلام الشيخ لا تموجهه  
اولا (قال المحاكات لكن هذا الدليل  
لوصح لفظي على انحصار حال اللازم  
واللزوم في علة احدهما للآخر  
واما على معلوليهما لثالث) اقول  
الصواب ترك معلوليهما لثالث لان  
المعلولية لثالث مذكورة في الدليل  
فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما  
من اللزوم واللازم علة للآخر  
ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشيء  
منهما احتياج في الوجود الى الآخر  
لكان كل منهما بحيث يصح انفراده  
عن الآخر كان متساويا لصورة  
كونهما معلولى ثالث ولم يدل  
على انحصار حال اللازم واللزوم  
في علة احدهما للآخر نعم يرد  
على الدليل ان الثاني وهو عدم  
احتياج شيء منهما الى الآخر  
مرتب على عدم كونهما علة للآخر  
ولامدخل فيه لعدم كونهما معلولى  
علة ثالثة اصلا وعله هو مراده ولو اريد  
من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة  
في مرتبة التصوي وفي قوتها فقامل  
ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون  
جزء اللزوم علة اذ يمكن في كون الشيء  
حرزا ولا امر كون جزئه علة مستقلة  
له لان الجزء محيى من لازم الكل  
يلزم للجزء فيلزم ملزومية الكل له

بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفعل هو كونه  
موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم  
ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو  
مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر الخط لان المتعلق هو الحدوث كما ظنه  
فا لحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان  
وليت شمرى ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى  
شيء هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان  
المتعلق حادثا او غير حادث يناقض ما قدم من الاصطلاح على ان الفعل  
هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث  
ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ فرضه من هذا الفصل  
ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليطالبه الا وهام  
العامة ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات  
حاصل لم يضره اصلا كما به عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة  
الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفعل لم يضره ونقول  
قد ذكر لولا ان هذا الفصل ابيان ان سبب تعلق المفعول بالفعل الامكان  
او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة  
الحاجة مبينا لها ولو لم يكن مفيداه لكان اشتغالا بما لا يعبه قال واما قوله  
لم يبين ان الدائم مقتدر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي  
للدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون  
متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطالب اصلا ولا بمخال  
الذي ذكره ليس بيانا نافعا بل صادرة على المطلوب وما ذكره الشارح  
لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق  
هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة  
ليس بمفيد قوله (والحق ان الخلاف ههنا لفظي) قال الامام لا خلاف  
في ان الدائم هل يصح ان يقتدر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على  
ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم  
نفوا العلة الموجبة والمطلوب الا زلي لانهما الدليل اى لبيان الا زلي يستحيل  
ان يكون مقتدرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرته المؤثر والفلاسفة اتفقوا  
على ان الا زلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعله بخلاف غير بيان اتفقا على

وقدما المطلوب بالساواة لان المعلول لما جاز ان يكون له ان الا زلي



عليه متعددة فلم يكن ملزوماً لشيء معين منها الا بشرط التساوية وقوله او لجزء منه معناه ان الملزوم مطلقاً لجزءه  
 اللازم وصار المعنى ان ﴿ ٣٣٦ ﴾ الملزوم معلول اللازم او لجزءه اللازم بشرط ان يكون مساوياً

للازم فالساواة بالنسبة الى اللازم  
 فقط والمطلوبة تنقسم الى ما هو  
 بالقياس الى اللازم وما هو بالتقاسم الى  
 جزئه اذ المساواة لجزء اللازم لا تدخله  
 في اللزوم اذ يكون الشيء مساوياً  
 لجزء اللازم وملزوماً له لا يستلزم  
 كونه ملزوماً لللازم اذ فعل ذلك الجزء  
 ليس مساوياً لكليه بل اعم منه وما ذكره  
 ههنا كالتفصيل للمذكور من قبل  
 في بحث تلازم الهوى والصورة  
 وبیان له ولهذا قال واعلم اننا غلّا  
 منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد  
 فتأمل (قال المحاكات والدليل دل على  
 عليه الملزوم اللازم او بالعكس) اقول  
 اراد بالدليل الدليل الذي لا يقم في مطلق  
 اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص  
 بكون الملزوم علة لللازم او بالعكس  
 فاللازمة التي ذكرها بقوله لو لم يكن  
 احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر  
 ولم يكن اسلولي علة الى قوله وكان كل  
 منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر  
 كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع  
 انفكاك احدهما عن الآخر ان يكون  
 جزء الملزوم علة مثلاً كما ذكره  
 آنفاً والجواب عن قوله فلا يعود  
 القسم الاول لان ما ذكره للشارح من  
 العود اعما هو على تقدير كفاية  
 وجود الواجب في التعيين وعلى تقدير  
 عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج  
 التعيين الى غير وجود الواجب وهو

ان الازلي يمكن ان يكون مستنداً الى الموجب بمتنع ان يكون مستنداً الى القادر  
 فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفقراً الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر  
 الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف  
 اصلاً في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه أزلياً هل  
 يسمى فعلاً وهل يسمى علته فاعلاً وهو خلاف لقوى صرف اقول  
 الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة  
 الحاجة للحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانقضاء العلة ولو كان  
 العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج  
 الازلي كان علة الحاجة للحدوث فانه لو كان علته الامكان لزم احتياج  
 الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت  
 علته الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة  
 خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضاً خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى  
 المؤثر الامكان او للحدوث مما لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاؤه واجا كلام  
 الشارح فاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضائاً نشأ  
 نقلاً غير مطابق احدهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة  
 وانما نفوا ازلية العالم بالذلة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم  
 بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل  
 الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضاً كذب  
 لما ذكرنا وثالثتها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضاً  
 ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي  
 ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك  
 والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية  
 الفعل واقع دائماً ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً بل يبحثون تارة  
 عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام في الفاعلية وهذا بحث طبيعي  
 لانه يبحث عن العالم المشتغل على الاجسام والجمادات المادية واخرى  
 يبحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو يبحث  
 عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث  
 الطبيعي نظر قوله (يريد بيان ان كل حادث مسبوق بوجود غير تلك الذات)  
 وان دليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

ظاهر المسئلة والجواب عن قوله لا يكون الوجود معلولاً حتى يكون معلولاً لما بهيته اوصفته فالجواب الحق عنه  
 ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب



الوجود في مواضع وأما ما ذكره من الجواب فردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اي عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بما هي الواجب فعلي تقدير كون التعيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لا يتصور التلازم والعلة ﴿ ٣٣٢ ﴾ بين التعيين والوجود حتى

يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الانغاض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان بناءه على قطع النظر عن عينية فلا يلزم ما سيذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعيين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ما ذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة يفرض على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم لمن لا يوجد الواجب تعالى شأنه فردود بانه على تقدير كون التعيين لازما لوجوب الوجود ومعاولا له لم يلزم الاوحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت المطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شأنه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعيين عين ذاته وحينئذ لا يتصور التلازم والعلة واما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما صرح به الشارح

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجتمع البعد لان الحوادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل معا فهو امر آخر غير قار بالذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرفة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فالاريد المقيد فلان سلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطابق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طارو ذلك اذلى زائل وفرق بين الطاري والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لانسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث فلننا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا تصرف فلا يكون في القبل تجدد وتصرف فلا يكون غير قار بالذات ولئن سلمنا انه غير قار بالذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المنصرفة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان التردد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبلية ان عرضة القبلية بالذات فذلك وان عرضة القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اسار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبل بذاته فكأنه نفس القبلية اذ تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

ان يكون التعيين معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والتعجب منه يسمى ما ذكره ﴿ ان ﴾

آخفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الاحلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مسبقة للتعين (قال المحققون ولا اختلاف في مجرد الوجود الح) اقول كون الوجود لا يختلف الا

باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا ينفض العقل عن نجو يز وجودين كل واحد منهما بمنزلة  
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود  
فردا واحدا يحصل بنفسه ﴿ ٢٣٣ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون له افراد كل

منها يحصل بذاته من غير ان يكون  
هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير  
التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا  
وليس فيه دفع الابراد عن الدليل  
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد  
مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو  
الموجود على ما امر اليه الاشارة  
في المحاكات ثبت التوحيد اذ لا يتصور  
كون الوجود له معان متعددة لما تقر  
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فأمل  
( قال المحاكات لكن الغاء في قوله  
فان كان ذلك وما يتبعه به ماهية  
واحدة الخ ) اقول يمكن حل الغاء  
على فاه التفصيل وجبئذ لامناقشة .  
( قال المحاكات اول امور غيرها  
ينضاف اليها فهي اليقينيات  
فيكون لها وجود في الخارج ) اقول فيه  
بحث اذ يجوز ان يكون المقضي هو  
المهية وتلك الامور المضافة امور  
اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون  
المقضي هو تلك الامور بناء على ان  
الكثرة والتبعية امر اعتباري والاعتباري  
يصلح ان يقتضي اعتباريا واقول  
في توجيه كلام الشارح لاشك ان  
الانسان مثلا نفس تصويره اي نفس  
مفهومة من حيث انه متصور غير مانع  
عن فرض الشركة وصدقه على  
كثيرين وزيد نفس مفهومه مانع عنها  
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على  
امر زائد على الطبيعة الانسانية

ان يكون معروض البعدية غير عرض القبلية امر لا يكون نفس العدم لان  
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل واللام يصير معا  
وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض  
القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا للجواز ان يكون  
عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا اسند للفاعل وجود  
ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم واذ ثبت ان معروض القبلية امر  
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل يمتد الى الازل  
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين  
تكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبلات وبعديات متصرمة متجددة  
ولكن ربما يمتنع ذلك في بادى النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل  
حتى يبين ذلك واللام يمكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل  
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى  
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احديها  
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد  
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظم غايه الظهور في الحركة  
التي فرضها الشارح فان قيل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع  
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلث ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا  
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة  
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام  
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولا يقال  
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها  
اذ لا يقال حركة طول بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا  
الامتداد لما كان غير القار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل  
تدرجيا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث  
عدم الاستقرار بقى ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجمع اجزائه في الوجود  
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزائه في الوجود  
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج  
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك  
الاجزاء معا وكان بعضها مقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع عن قبول الشركة وهو التعين ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء  
زيد الموجود في الخارج وكيف يمكن هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية  
وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه بدفع الابراد

( قال المحاكات والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لاموز موجودة ) اقول ان كان الكلبي للطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه المشرح لم يجوز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلبي الطبيعي غير موجود في الخارج وان اجلس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٣٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج حقيقة

وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قلل بنى وجود الطبايع في الاصلان على ما قرر بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلي واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمي ثابت للشيء بالقياس الى ملكته وكلما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان ملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحصل كلام الشارح على ان الامر بالعدم فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المحققة في نفس الامر ( قال المحاكات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ ) اقول الامور العدمية ايضا محتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها واما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة فاقابة الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتباري المعلوم في الخارج لا شلته انه اخس من احتياجه الى موجود خارجي ( قال المحاكات وههنا نظر لانا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون

كذلك الاذا كان في الخارج شيء غير قادر الذات يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم استقراره ذلك الامتناد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لاجزائه لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستمر في الخارج يحصل امتداد في الزمن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتناد هو الذي ينطبق على الحركة والمسلطة ولا شك في ان ادرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجراء ذلك الامتناد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستمر يكون هذا الامتناد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه بفعل بسببها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسببانه الزمان كما ان النقطة بفعل بسببها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هذا شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان التجدد غير المتصرم وهما جزأ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما ولا فلا بد لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضائتان لا بد ان يكون معروضا معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قادر الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج واشي لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بلزمال ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المتقدمين القسائتين بان القبلية طبست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا تدخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قادر وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ارادوا دفع توهم ان القبل هو العلم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحوادث بعد

كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع اقول ليس المراد ان التأثير امر موجود في الخارج ولا بد من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا جازيا ايضا لان محل الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو

المؤثر والفاعل اذا شك ان التأثير صفة للمؤثر فافهم به وان اريد بقابل التأثير ما يخلق به التأثير فخلق الامر الوجودي لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة ﴿ ٣٤٥ ﴾ القابلة الاستعداد الذي يحصل به المناسبة بين الطل والمطلوبات

الذي يخصص المطلوبات بتلك الطل لا يغيرها ولا يصير الكلام هكذا تخصيص كل شخص بعلة ليس امر استندا الى الفاعل المتعارف لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء لا الى الماهية ولو ازمها لا اشتراكها فرضا فيعين ان يكون مستندا الى الاعراض ولا يمكن ان يستند الى اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن الشخص متروضا فيها فيكون مستندا الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال في الشخص فلما لم يتقدم على الشخص المحل فلم يجر ان يصير سببا للشخص المحل وتلك الاعراض مقارنة للمادة في ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص وكذا الكلام في الشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل تسلسل على سبيل التعاقب وعن المعلوم ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا جار في نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا الشخص كانت الماهية متشخصة بشخص آخر يستند باعراض بسببها صارت مستعدة لتعيين الاعراض اللاحقة والشخص التابع لها على تقدير عدم تحقق مادة مشتركة ههنا لا يمكن اسناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنة لشخص آخر كان سابقا عليه وان احدثا

ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك قبل امر غير قاري بحدود وتصير وهو الزمان فلما كفي في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصيرهما فاجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة قوله ( واعلم ان الزمان ظاهر الانية ) اراد ان يبين انه لم يسم هذا الفصل بالثنية والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يجرمون بوجوده حتى فسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فاهو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانطباق للتعبير عن الفصل بالاشارة فتقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس منزه الان ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام في اعتراضه بعد ثم لا يمكن ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس بنفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في الثنية اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية انجلاء ان تعقل قوله ( واعلم انه انما به ) ههنا يهتد مقدمتين ليستبين بهما في دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية لهما زمان لذاته وضير بهما فاشي يكون قبل شي آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرفة المتجددة فلن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس التجدد وهو محال او غير وحيث يختلف اجزاء الزمان فلا تكون متصلة فلتعد الجواب بان التصير والتجديد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله لا يصح

مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فامل واما المتنص بانها ليس العلوم القائمة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في كمية التوابع في الخارج وذلك يكثر فيهن لان العلم ضد القسائلين بمشاكلها انفسها في الذهن موجود ذهني على

ما صرح به المحقق الشريف ووافق بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الحساري والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل ( قال المحاكات واما نقله ان المحنة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق ) اقول لا يخفى على المتأمل المتصف ان كون التعيين عارضا للواحد \* ٣٣٦ \* على ماهو شأن سائر الماهيات

والتعيينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلم هذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا ( قال المحاكات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة ) اقول الجواب المراد ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط اضافي بالنسبة الى الفاعل ولا ينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة له وكذا المراد بقول التكثر لذاته ان لا قبل التكثر بمحله والاظهر في الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة بالنوع واما المادة العنصرية فلا تتكثر بالذات بل انما تتكثر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هيولى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد بمجامع الاتصال والانفصال ويفارق جميع الصور العنصرية ولم يفارق ذلك الشخص بطريقتين الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك بتغير بتغير الصورة فاعلة المتكثرة لهيولى العنصرية ما يكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة وارادة على المادة يكون متشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصوير ماهيته فان القلبية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القلبية والبعدية لان تصور القلبية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دويبا ثم ان سئل وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقلبية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل يطلق القلبية والبعدية لكن لما كان مطلقا للقلبية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القلبية والبعدية وليست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالقلبية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروفا لاني لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الايضاح ما فيه خفاء بط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاحذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك واعلم ان السبغ عرف الزمان في الفصل الاثني بالقلبية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القلبية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لا يكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بوجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيسقط وجود القلبية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القلبية لعدم الحادث دل على ان معروض القلبية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقلبية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القلبية يتحدد ويحصص ولا شك ان العدم لا يتحدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعتراض

للتشخص السابق على ما عرفت انما اذا قد صرف انه لا يمكن توارد تلك الاعراض على التوفيق بدون \* بان \* مدخلة المادة للوجهين المذكورين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير ممكنة بالذات مع ان ما ذكره زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمر وكانت في حيز عمر وكانت ذات وضع موضع عمرو وانها غير متعينة بالذات ولا ذات وضع



بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة بانصاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فامل فانه من خواص الفن وقدم تفصيل ذلك فليرجع اليه ( قال المحاكات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية ) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح

على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهوى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح حلها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التمييز بينهما وسبب الفرق بينهما في النمط الخافض لكن السبب لما حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق في المركب الجزء الصوري اجري الكلام على سبيل ارضاء العنان والمباشرة مع الحصص لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السمرير على هذا الاسلوب ايضا ( قال المحاكات بل الى الوحدات فهي معان ) اقول قد فسر المعاني في التوجيه الثاني بالخفايق المختلفة الايراد المذكور ايراد عليه فان التزم ان الوحدات حفايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع به الايراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا ولزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول قال والاضح في التعمدة ان يقال الانقسام

بار الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لابدان يتصرم احدهما وينجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض في الخارج وثانتهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاحتمالهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية واللاحر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لافي الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعرضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتالي الا تلت فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف اندفاع الجوابين وانجاء ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ما صرح به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية منسار لمعرض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانتا موجودتين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعرض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلها فان محلها جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اى ما عرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمسألة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بمينه قوله ( اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات ) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها

( قال المحاكات ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاسئلة بان المدعى ليس الاننى التركيب ) اقول وحينئذ ينبغي تفصيل قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء هو المركب او المنقسم الخ بما يكون التركيب والانقسام فله بالمثل ومع هذا لا يلزم قول الشارح وقد يكون بسبب الكمية كالتصل الى اجزائه المتشابهة



فيه صريح في انه حل الصفة الكلية الى الاجزاء المشابهة على النصلة او على ما يتناولها واما قوله ولو اريد به الكمال المتصل فله وجه آخر فغير مستقيم اذ التقسم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هو ايضا غير مستقيم غير مستقيم على ما عرفت ﴿ ٣٣٨ ﴾ توجيه كلام الشارح آنفاً (قال

المصانك وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لو اراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك في ان لها تقدما زمانيا في العناصر فكيف ما هو بالذات لا تدفع ما ذكره وقد يحصل بما ذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكات ونفسه آنفاً دون المادى ولهذا عرفوا في المشهور العلة المادية بجزء يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكل بالفعل واصل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب وبما شاة مع صاحبه فينبغي حل الجزء الغير المتقدم على الصوري ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي المشاة مع الخصم والجل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكات وفيه نظر) اقول قد عرفت جوابه من ان بناء الكلام على المشاة وكذا يتدفع ما ذكره بعينه بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه القول من بعض الاساتيد ان كلمة الكاف

في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبلية لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان لتسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالاً فين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة قوله ( ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم او انصف بالقبلية ) اي انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم ان تصاف بالعدم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها بالعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قبل هذا يتناقى ما ذكر من ان عروض القبلية ليس هو العدم فتقول المراد منه عروض القبلية بالذات كما بينا واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح من هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلاً فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والعدمية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امر اعتباري لا يتناقى عددها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا قوله ( ثم انه اشتعل بالمعارضة ) هذا نقض اجالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وبسبب هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض توجيهين الاول ان الزمان مقتضى لذاته بمعنى ان ماهيته

ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكات و) وان كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال المحاكات والحاصل انما لا نسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبني على ان كل محتاج الى الغير لا بد له من علة فاعلمية ولهذا قالوا العلة الفاعلية

لازمة في جميع العلولات بخلاف صار العلل والعللة القائمة البسيطة لا تكون الا فاعلية واذا ثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه بلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان في عبارة السؤال المنقولة ﴿ ٣٢٩ ﴾ ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب ممكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رآيه

من غير اثباته على مسئلة التوحيد ( قال الشارح الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته الخ ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء وبين الداخل في ذات الشيء وحقيقته فان الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوقا بعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات وما يحصل منها في العقل وان كانت عين نفسها فتأمل ( قال المحاكمات واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الالفاظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته على انالانشك الخ ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلي في مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيدكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص منقوضان بجميع المفاهيم التي كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتغال اشتغال الكل على الجزء تختار الاول وتمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتغاله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القلبية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلها وبهذا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان تكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذا الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آتات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لوقبل القسمه ~~يكون~~ اجزائه المفروضة بعضها متقدما وبعضها متأخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فامتنع ان يقبل القسمه فيكون آنا وثانيهما انالانسلم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه ان المتقدم الذي لا يجمع التأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالتقدم والتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجمعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني انالما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفي ذلك في حصول القلبية والبعدية اذا المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحوادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصل عند حصول ذلك الشيء فلما كفي في حصول القلبية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا زمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفترقان في الزمان الى زمان آخر ويفترقان في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرر الجواب عنه ظاهرا الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البعث لانه بعد ان نسلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر

الاشتغال لم يكن فردا له بل هو اول المسئلة وان اريد الاشتغال بالمعنى الاعم الشامل لاشتغال الموصوف على الصفة فختار الثاني ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثاني ان المغايرة بين المفروض والعارض بمعنى الخارج المضمول لا يقتضي ان لا يصح اطلاق اسم العارض وحده على المفروض نعم انما كان ذلك في العارض بمعنى القائم وليس كلابتيا فيه اذا الشيء ليس

فرضنا بهذا المعنى بالنسبة الى اخرته في الجهل الاول خاطئ بين الاشتغال بمعنى اشغل الكل على الجزئيين  
الاشتغال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين  
العارض بمعنى القسم كافي الاعراض ثم يكون الوجود ليس بكل ٣٤٠ مع انه مطلق لا يتخلو

عن سماحة اللهم الا ان يريد بالمطلق  
معنى المجرد وحرمان الوجود مفهوما  
واحد شخصي لا يعرض لشيء اصلا  
موجود بذاته وسائر الموجودات  
موجودة تتعلق بينها وبينه كاهورأى  
بعض المألهين (قال المحاكات او باعتبار  
الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان  
الجسمية طبيعة نوعية) اقول على  
تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة  
نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة  
جسمية مخصوصة ما يشاركها  
في نوعها لان كل جسم معين يوجد  
ما يشاركه نوعا كيف والصورة النوعية  
داخله في الاجسام الفلكية والارضية  
مختلفة بالنوع وكذا الهوليات  
في الافلاك مختلفة بالنوع ومختلفة  
لهيولى العناصر بالنوع واختلاف  
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف  
مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينبغي  
كون الواجب تعالى ليس شبيها  
من الاجسام الفلكية بل انه  
ليس شبيها من صورها الجسمية الا  
ان يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى  
الجسمية وهذا كما ترى او يقال يلزم  
التركيب حينئذ وهذا دليل آخر  
بالحقيقة فليأمل والجواب انه اذا ثبت  
ان كل ماله مشكلة من نوعه كان ممكنا  
لذا انه فاذا كان الواجب تعالى شانه  
جسما وكانت الجسمية التي هي  
جزؤه طبيعة نوعية وقد وجدت

فالاو لن يقل كما ذكره الامام لان لم ار معنى قولنا اليوم متأخر من امس  
ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد  
معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس وللفظة كان مشعرة  
بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلطانا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس  
لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس  
اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس  
فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذي مع الحركة  
زمان آخر قوله (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي  
ان الموجود الغير القار الذات لا يجمع احزائه في الوجود فيكون بعضها  
قبل وبعضها بعد فنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر  
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان  
فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الابوما وامسا وحكم العقل  
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير  
مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم  
العقل بتقدم بعض احزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء  
آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا وانما حكم  
العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متأخر اذا تمهد  
هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه  
بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا  
امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض  
متأخرا كالسواد والبيض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود  
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب  
ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبليسة والبعديسة امران  
موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تنقسمها  
اقتضاء العلة للمطلوب بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان ام يخرج  
في تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض  
الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف  
الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكتفي في تصور تقدم بعضها  
وتأخر البعض وانما بتصور متقدما او متأخرا لوقوعه في زمان

من فردها ما شاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب متقدم  
ويرجع قوله او باعتبار الجسمية الى ان الجسم ممكن جزؤه الذي هو الجسمية لكونه طبيعة نوعية والمقدمة الاخرى  
وهي ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهرا لطوي ذكرها (قال المحاكات) ومنه ان الاشتغال لا يفرغ

غير نوحه) اقول ليس كلمة من صلة للاستشهاد ولا للفرغ لان المستثنى منه في الاستشهاد المفرغ غير منه كور والفرغ منه هو  
المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه  
لا يتسلوه وفيما نحن فيه ﴿ ٣٤١ ﴾ كلمة من داخل على الحكم المستفاد من قوله غير نوحه وصرح

به بقوله ليس من نوحه فلا قبل  
( قل المحاكات وحينئذ لا حاجة  
الى زيادة تلك المقدمة ) اقول اي تلك  
المقدمة الاخرى وهي ان الوجود لما  
كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير  
فلا يشارك القائم بالذات وحينئذ  
لا يبقى غبار في الكلام ( قال المحاكات  
وظاهر انه هذان ) اقول حل قول  
الشيخ اعني الاشياء على انه تفسير  
وتخصيص للشيء المذكور قبله وجعل  
قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية  
او حالا عن الاشياء وحينئذ يرجع الكلام  
الى ما قاله وحينئذ يصير هذان اذا حل  
على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان  
المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم  
في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل  
خبر اعني الاشياء لم يبق غبار في الكلام  
ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير  
للشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل  
لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر  
النساق الى الفهم وما الباعث على  
حل الكلام على خلاف الظاهر  
الا يرد الاعتراض عليه فتأمل ولا تغبط  
( قل المحاكات واما ان الواجب ليس له  
ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يبين )  
اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير  
ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين  
ماهية الواجب مر كبا من جزئين  
احد هما جنس مشترك بين الواجب  
تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه

متقدم لو متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا  
قبل لم يقدم للحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا  
الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت  
واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة  
سابقة يقال لا فلها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا  
وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال  
ان يقتضى بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان  
اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها على التقدم وبعضها على  
التأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان  
لاحكام العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم  
الاستقرار ويكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح  
اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابه  
ولم تعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القليلة والعديدة  
الثلث لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فيحسب  
الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فيحسب الزمان  
المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية  
الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة  
في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخرى  
كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية  
بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان  
في زمان قوله ( يريد بيان ماهية الزمان ) قد علمت ان قبل كل حادث  
امرا متبدا متصرا والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا  
لا يكون الا على سبيل التدرج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك  
فالزمان جلي في بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث  
فكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لاني  
اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة  
بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى يساته في فرض الحركة  
المنطقية نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة ~~فكأن~~  
وانتص من ابتداء الحركة ~~ابعد~~ وازيد قوله ( فهو وكية للحركة لان جهة )

عن غيره واقول قد مر فيما سبق انما ان غير الواجب الوجود لا يشارك غيره في ماهية وهي اعم من الماهية التوضيحية والجنسية  
لان كل ماهية ~~للمسبوق~~ متضمنة لامكان الوجود لان الواجب ليس الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء  
لها فماهية غير الواجب ليس الوجود سواء كانت نوعية او جنسية وانما لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما مر ان

الوجود لابد ان يكون صيما في الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهية اما بالنظر الى ذاتها فلا يخلو  
اما ان يحب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم  
اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف واما ان الفصل ٣٤٢ يحتاج اليه لمطابقة الماهية

العقلية الموجود الخارجي فجوابه  
ان الشيخ لم يقل وليس له فصل  
ولا خاصة بل قال لا يحتاج اليها  
في مميزة تعالى عن غيره ولا يخفى ترتب  
ذلك على ما قبله واما انه ليس له  
فصل فلانه اذا لم يكن له جنس فليس  
له فصل اذا لا جنس له لا فصل له  
على ما بينه في المنطق وايضا لما ثبت  
به نفي ان يكون له جنس ثبت نفي ان يكون  
له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل  
لا يكون عين الوجود والاكان واجبا  
فيتعد الواجب هذا خلف فتعين  
ان يكون ضيره فيكون ممكنا ويلزم  
من امكانه امكان الواجب واما نفي  
الخاصة بل العرض العام اذا كانت  
من الصفات الحقيقية ثبت عند  
اثبات نفي الصفات الزائدة على  
الذات فتأمل (قال المحاكمات وجب  
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة  
لوجودات الممكنات في الماهية وهو  
خلاف ما ذهب اليه ) اقول هذا  
بنا في ما سبق أيضا حيث اورد قوله  
فيكون جميع وجودات الممكنات  
متساوية في تمام الحقيقة بذاته تعالى  
على انه محذور لازم ولو كان هذا  
مذهبهم فليس لزوم محذورا  
عندهم فكيف يوجد السؤال الذي  
حرره الامام وكان توجيهه ان هذا  
الكلام من الامام كانه تنبيه على  
ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب

المسافة) الحركة لاتقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة اوزمان فانما لوفرضا  
حركتين احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ينظر الى المسافة  
والزمان لاتعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكيف الحركة انما هي  
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة  
فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة  
الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية  
عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة  
والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم  
واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة  
في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية  
الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة  
المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم  
الى متقدم ومتأخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة  
التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم  
والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة  
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانها  
جهة الزمان قوله ( قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة  
تابعان ) اما للتقدم والتأخر في المسافة اول التقدم والتأخر في الزمان فكما ان  
المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام  
الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة  
الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل  
في المتقدم من المسافة والزمان والمأخر من الحركة ما يحصل المتأخر من المسافة  
او الزمان لكن المتقدم والمتأخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتأخر  
من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون  
للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هي اي التقدم والتأخر  
للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان  
ويكونان اي يكون المتقدم والمتأخر معدودين بالحركة فاننا نعد المتقدم  
والتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فهمسا كانت  
اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل بحد

منافض لمذهب في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لاصلى الامام والمراد بقوله خلاف ما ذهب  
اليه انه خلاف ما يلزم بمذهب اليه وهو ان الوجود الواجب يساري الوجود الممكن في كونه وجودا على ما هو في تقرير



السؤال ( قال المحاكات وهذا يقتضي ان يكون امتيا زذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلبي على ما حرره الامام والشيخ ) اقول لم يكن قول الشارح والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكأنه انما ذكره ﴿ ٣٤٣ ﴾ دفعا لسؤال ربماتوهم في هذا المقام فامل ( قال المحاكات لجواز

ان يحد باللوازم ) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حيث يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لوجهه ( قال المحاكات قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقة اول من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان المسمى اول من البرهان الاخير وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اول البراهين الى آخر ما قال وعلى ما ذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اول من العكس واعل المراد ان اثبات الواجب بهذه الطريق اول من اثباته بالطريق المشهود لان الملاحظ اول في هذا الطريق هو الوجود المطابق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشيء ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم في الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يصير

الاجزاء المتعددة متأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان مدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لتبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لافي الزمان لتلازم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم واثنا آخر الذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشقاء قوله ( يريد بيان كون كل حادث مسبوqa بموضوع او مادة ) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتمعا ان يوجد والمتع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لم لا انقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فاما مكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لم تملل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجي ان الامكان امر اضافي وهو يتنافى القول بانه امر للشيء بنفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحيث ان يكون جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والا مور الاضافية لا يكون جوهر ا فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن لعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته من البين اتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان مسابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او متمتع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن

فيه التصديق بكون الشيء ممكنا وفي الطريق المشهور يصير كون الشيء ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك اذا كان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اول من عكسه ( قال المحاكات بل البتة يحدث ميو لا قسرية ) اقول فيه منساجة اذ الظاهر ان تلك الميول مبول عرضية وان حركات الاحجاز



والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير صحة ما في الاستحسان حقيقتا وبالذات بل الفاعل لها والمركبات التابعة لها هو الطبيعة المقسورة على مامر والظاهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو المبدأ الفياض والبناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان ﴿ ٣٤٤ ﴾ الاول ولا يجب اجتماعه مع

الشيء المعلوم دائما فتأمل (قال المحاكات وتلك الواسطة اما ان تكون من الفاعل ايضا) اقول فيه مساهلة لانه بشكل فيما اذا صنع احد سكينا مثلا وقطع به الخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة في وصول اثر الفاعل الى منفصله كان الصادر صادرا بالآلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكات قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بمحسب لغويا صرفا على ما زعمه الامام لا يليق بآداب العقول انما يكون كذلك لو كان مختصا بلغة دون لغة اما لو كان محسبا على وجه يتناول اللغات كما لمباحث اللفظية التي اشتغل المنطقيون بها فكثيرا ما بحث عنها ارباب العقول لاعتراض يتعلق بها وما قول الشارح رحمه الله ولما كان الفعل الى قوله فوضع الفعل فوق في كلامه استطرادا والافحط الفائدة في كلامه على ما قررناه لا يتحقق ان بمجرد هذا الكلام على التوجيهين يندفع كلام الامام بالتمام لان الشيخ اشتغل بآيات ان الفعل في اللفظ والعرف لم يعتبر في مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللفظ المخصوصة وليس منبسطا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي انما هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم ايضا فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ايضا لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الايض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والعرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتين المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيء آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهواء للمادة المائنة وهو وجودها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود المادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانيات تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا يمكن ان كان حادنا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معبوما

الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراد فانه في سائر اللغات فذكره ﴿ لا متع ﴾ وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات واثبت اشار الشيخ حيث قال قلنا لا تنفصل الا ان الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يصرح في ههنا انكشاف

بما قرره آنه ان شاء شرح كلامه حيث قال واشار مع ذلك الى ان المنكاه ليس في هذا التخصص بمصيب ومن كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكات حيث قال واذا قد سماه بالمعقول وكان المتكلمون يزيدون في معناه الى آخره قال فافهم (قال ٣٤٥) المحاكات ليس هو العدم لانه في صرفه اقول هذا مساق ظاهر

الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلالنا لان فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفي في الاول الفاعل الخصوص وفي الثاني نفي الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة للوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبنى على ان تأثير العدم في العدم ليس الاعداء تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هناك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حيث ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضا لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول المزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل بتحقيق المزوم متفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاتية كاتوهم

لا منع فيسما به او معه فيكون ذلك اغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع شيء فهو موضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجوده ليس معرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهر قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف يجوز فلهذا الممكن اما ان يتمتع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واما ما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالنسبة الى الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة واما امكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آفة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادني تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفي احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد ما والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا لاجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء الخ ونحرم الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجى وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قريبا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك الاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

وسيجي ما يردك الى ذلك وحيث ٤٤ نقول كون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهى يحزم العقل فيه بتصور الطرفين وملاذ كروه في معرض التنبيه فلان خلفه بالنسبة الى من لا يتصور طرفيه حق التصور وبعد ملاحظة الطرفين وتصورهما بكاملهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الفرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الغرض فيه ليس بمعنى التجوز بل بمعنى التقدير (قال المحاكات  
وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب  
المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرضا لشيء لا يكون ﴿ ٣٤٦ ﴾ اعم مطلقا من الاخص

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل  
يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص  
بدونه فلا يكون اعم مطلقا نعم يجوز ذلك  
في الذاتي والكتاب ليس اعم من الانسان  
بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه  
انما يكون اعم منه مطلقا بحسب  
الصدق فالحق ان يقال اذا كان  
الاعم لازما لماهية الاخص لزوما يثبنا  
لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم  
الاخص تحقيقه بدون الاعم فهنا  
تحقق الاعم المطلق بحسب المفهوم  
بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص  
على ما اشرنا اليه اقول وانت تعلم انه  
على تقدير كون العام ذاتيا للخاص  
لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما  
محمولا على العام اولا وعلى الخاص  
ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول  
على الحيوان وعلى الانسان مع  
انه الحق للانسان اولا وبالذات  
والحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان  
من الاعراض الاولى للانسان ومن  
الاعراض الغربية للحيوان فالصواب  
في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد  
انه اذا كان شيء واحد محمولا على  
العام اى لامن حيث تحققه في ضمن  
خاص وللخاص ايضا وكان  
هنا محل واحد ولحق واحد  
كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا  
حق والضاحك بالقياس الى الحيوان  
ليس كذلك يدل على ما ذكرنا  
من القيد قوله من غير عكس وبينه

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع  
فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثنا بينهما من حيث  
وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس  
الى وجودها لا يتخلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم  
اختلاف امكان الممكن بانظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود  
موضوعه بقى على الاستدلال منع وهو اننا لانسلم ان الحادث لو كان قبل  
حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهر او عرضا وانما  
يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت  
ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون  
موجودا في الخارج او لا يكون وايضا كان يحتاج الى موضوع موجود في  
الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق  
بالامر الخارجى فن حيث تعلقه به يستدعى وجوده في الخارج كما مر في بحث  
التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان يغد الشارح في رفع اشكالات  
الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو اننا لانسلم  
ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك  
لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وببانه كما ذكر يتوقف على كون  
الامكان اما عرضا او جوهر او هو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو  
يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولا ممكن  
وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهر قائما بذاته من غير  
تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهر  
قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهر قائما بذاته لو كان موجودا ضروريانه  
اولم يكن موجودا امتنع ان يكون جوهر قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل  
وجوده موجودا وهذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع  
شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او مع شيء وهو المقصود لانا  
نقول الممتنع هو ان يكون بشرط عدم لافي وقت العدم فيمكن ان يكون  
جوهر قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل  
وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير  
بشرط عدمه لافي وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء  
لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا يدارى يكون

الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعلم ان المراد بلحقه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان  
هناك للحق واحد وكان للاعم لافي ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته بقى الكلام في ان مانحن فيه من هذا الفيل  
فنقول لا يفتنى على التأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يفسره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

بالفسير والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في المعلول الواجب بالفسير الحوادث المتعلقة واحداً بالغير وتحت هذا  
ان دفع النقص بلحوق الصفات اللاحقة للاعم والالاخص بلحوقين بمفهوم الذات بالقياس الى الجنس والفصل لان ههنا  
يتعلق بلحوقين هذان في ٣٤٧ \* ان يفهم هذا الموضوع (قال المحاكات لاننا لانسلم انه لولحوق الاخص

بالذات بلحوق غير الاخص الخ) اقول ما يعرض لانواع مفهومات كالمشي للحيوان لا يكون عارضا لنوع مخصوص منه كك الانسان لذاته اذ لو كان المشي عارضا للانسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان وعرضا اوليا للانسان فينبغي ان لا يبحث عنه في العلم الذي موضوعه الحيوان ويبحث عنه في العلم الذي موضوعه الانسان هذا خلف وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما كان ههنا لحوق واحد بل الحق ان المروض الاولى له هو الحيوان المشترك بين سائر ما يعرضه الماشي ويحمل عليه وهذا ضروري وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه واما اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل واحد واحد منهما ما يخصه من حصة ذلك المفهوم الذي فرض كونه لازما واما الفير من حيث هو قائما يكون لازما للقدر المشترك بين الكل نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد العلل المستقلة على المعلول النوعي دون الشخصي مبنى على ان في المعلول النوعي كان معلول كل علة مخصوصة فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذي هو المعلول الحقيقي للعلة الاخرى واما اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هي مع

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحوادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خلف وفيه نظر لاننا نقول لانسان امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدأ لمحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو متنوع فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعى في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي بان يقال لاشك في امكان الحادث فاما ان يكون كافيا في فيضان وحوده من المبدأ اولا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لاسيلا الى الاول والازم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والازم التسلسل في امور موجودة متتالية او على عدمها فاما ان يكون مطلقا لعدم وهو ايضا محال والازم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون موقفا على ما لا ينعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان يكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والازم كون الجسم في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل بقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط شرط حالة مقربة للحادث الى إيجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له يتعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطولان فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل الطفرة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقية وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة النطفية لم يزول عنها صورة النطفية بناء على ان افاضة الصور بحسب الاستعداد فتعد

قطع النظر عن الافراد ويلاحظ من حيث انها واحدة فلم يميز توارد الغل عليها لجران دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصي فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكات فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الفير في جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

هو الحدوث وان المعلول انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسلم انه لو لم يكن وجوده في اوقات بقاءه من ذاته لابد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بعلته اصلا لادانته ولاغيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلا بد في الرد عليهم من سلوك ﴿ ٣٤٨ ﴾ طريق الشيخ واثبات ان سبب

التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود ( قال المحاكات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ ) اقول فيه بحسب اما اول فلان صدق شرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لا يستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها وحل الكلام فيه اذ الجمهور ينكرون جواز انصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الابان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لا يؤثر في كونه مصادرة على المطلوب قالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحيثئذ بنم التقرير واما ثانيا فلانه قد مر انما ان وظيفة الحكيم البرهان وان لم يكن مخالفا فلا يندفع المصادرة بمجرد ان لا خلاف في المعنى فتأمل ( قال المحاكات ونحن نقول لامعنى للحدوث الاكون الوجود مسبوقا بعدم الخ ) اقول مانقل

حصول استعداد صورة العلقه فاضت عليها صورتها و كان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المصغرة زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية فقت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقه فالطفة مالم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا يتجمع مع الاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد الاحقة هذا انتفت يجب انتفاء استعداد الاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد الاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والارضاع يحصل بواسطتها للهوى حالة هي استعداد الصورة الاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد او لا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفاؤها والتحقيق ان الاستعداد مفول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والى كى كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي متقية عند الحدوث لما تحققت ومن محقق هذا الفن من سمعته يقول ان المعدومين عدم سابق وعدم لاحق كما ان زيد مثلا عدمين عدم سابق ازلى وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعدوم اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يتجمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يتجمع معه وتحقق الاعداد وتقرىب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالافارسية آماده كردانيدن يعنى ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده كرداند ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس بقرب اليوم فاولم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تتبع مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اظننا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام قوله ( فظهر منه ان قول افاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض او لا

الشيخ منهم ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء واما ما من معنى آخر وجود بعد مالم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسرته الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ماهو المتعلق بافاعل فلولم يكن قولهم ان متعلق انفصال

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لغوا في مقصوده لا مجرد انه اثبات للمتعلق عليه مذهب العامة فعمل ان الشيخ فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فاذا ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان ايرادا على الشيخ بزييف نقله وسوء ٣٤٩. ففهمه قال الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اقسام العلل في نقل

هذا المذهب ووبما ظن كان ان الفاعل والعللة انما يحتاج اليهما ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو تعددت العللة لوجد الشيء مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العللة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العللة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط هذه عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا البرهان حاشاه عن ذلك ثم لوتيزنا عن ذلك المقام فنقول ما صلح من مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول بعد اعدام علته وذلك يحتمل وجهين احدهما انهم توهما ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفاعل اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق بالفاعل واركان هو الموجود لكن احتياج المعلول الى الفاعل في الوجود انما هو ان الحدوث وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في المقام الاول في التوهم الاول وفي الثاني ابطال الزعم الثاني حتي اندفع جميع احتمالات مذهبهم وييم مطلوبه وعلى هذا فالمقام الاول ليس معلوم انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ فلهذا تعرض له واستدل عليه واما قوله وايت شمرى ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى شيء هو هل هو الحدوث او غيره فردو بيان من قال المتعلق هو الحدوث اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل

واباما كان فاذا ذكر نموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالتفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه بضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحالة الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر وبتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالى سهى الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع فصحيح فنشاء الخط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحدوث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فسلم ولكن لانم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قلتم بان الامكان امر موجود وما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعداد كالعلى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحقيقة تعلق الامكان بالشيء الخارجي فاننا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علته متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل فان يخرج من العدم الى الوجود هو اما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسجوبا بالعدم ومن المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينزاع في انه سبب الاحتياج لم لا



وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبباً بالعدم على ما يحرره لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدث حين جعلوه سببا \* ٢٥٠ \* التعلق هذا المعنى لا المعنى

الاول واهذا قال الشارح الحدوث ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول الشارح سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول في كلام اصطلاح القوم وهو المراد للعلول لا على اصطلاح الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ ( قال المحاكات ولا معنى لسبب التعلق الا صلة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة ) اقول هذا منه مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولا شك ان علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات والذي نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجوب بالغير فليس عينه واما ان الشارح فكر ان هذا الفصل ليبار ان سبب تعلق المفعول بالفعل هو انه ممكن لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير واما الامكان الذاتي فضمه مع الوجوب بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح محكم في ان المزداد الوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم في ان المراد هو الامكان الذاتي فينبغي حل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما قررنا ظهر

الاعتبار بوجود في الخارج لانه موجود في وجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر اكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عادات الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والافصولها في العقل جهل لاننا نقول لانفسنا انها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لا موار خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشئ وبوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثية ان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شأنها ان بوصف وهى بهذه حيثية موجودة في الخارج اوجود العقل في الخارج ولا يستتراب في ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية باية حيثية تؤخذ اما ان تكون موجودة في الخارج اوفى العقل واما ما كان يلزم ان تكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود على ان هذه شهية ركيكة لا يلبق خطورها لمن به ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا الامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شئنا يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما في الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكون والجواد قد يتر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما محالا في الحادث قبل وجوده اوفى غير وجوابه انه قديتين ان امكان الحادث هو امكان شئ في شئ فله اعتباران احدهما انه امكان في ذلك الشئ وثانيهما

ان الشيخ لم يبحث عن صلة الحاجة لكن بقي الكلام في ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لا ينفع \* انه \* في مقصود الشيخ وهو افتقار العلول في جميع اوقات وجوده الى الفاعل او الامكان اذا كان صلة للافتقار او للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والامكان ثابت دائما في جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

صكيف والشارح رحمه الله اثبت في الجريدة هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ما ذكره هنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يجعله واجبا يظهر في هذا المقصود فتأمل  
نه في ( قال المحاكمات ٣٥١ ) اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا ) اقول

لو كان المطلوب هو ان الدائم مفقور الى الغير في نفس الامر لكان في الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفقر الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ما ذكره الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو حدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفقورا والا فلا وهذا اقدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع لي انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فقول ليس على الشيخ البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فساد وقد بينه واما البيان بالوجه الاخير المشتمل على لمصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفقر غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبينه ههنا بل انما يبينه فيما سيجي من اثبات قدم العالم ولقول فتأمل واما ان قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير ينافي ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فقد عرفت منشأ الخطأ بين علة الافتقار وعلة التعاقب وعلمت لفي بينهما ( قال الشارح رحمه الله لان منبتي الاحوال من المعتزلة قائمون بذلك صريحا )

انه امكان شئ فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشئ حاصل فيه وبالاختبار الثاني اضافة للشئ بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشئ بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابدثبوت الماهية والوجود فليزيم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتبارا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقديم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجه الاسئلة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثة فالتالي مثله فليست يمكن الجواب بمنع الملازمة ويكنى ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغنى عن ذلك الاطنب لكن الامام لم يورد الاسئلة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتيان بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتبين ان يكون الامكان امرا اثبويا فاما ان يكون جوهر او هو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدرح في امكان الحادث قبل وجوده لان لم ان الامكان امر وجودي بل عديمي للوجوه المذكورة ثم قال ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولاننا علم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا

محصول كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خاف ترتيب

اقول مثبت الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التي هي العلية والقدرية والحيية والموجودية والاوهية على ما زادها ابو هاشم ثابتة في الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت ولوجود فلا بد خل فيما فسروا القديم بما لا اول لوجوده على ما ذكره الشارح في نقدا المحصل ( قال انشراح رحمه الله

فهم بين ان يخلو الواجب لذاته تعالى وبين ان يخلو هسا معلولات لذاته ) اقول خمسة بحث لان عللة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفاة الواجب تعالى لما كانت قد رتبة لم يكن عندهم مفقرة الى عللة لفقدان \* ٣٥٢ \* عللة الافتقار فيها

وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفقرة الى العللة واما التزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان عللة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثاره تعالى على سبيل اليجاب اذا ستنداه الى على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وتلازم الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فتأمل (قال المحاكات وفي البحث الطبيعي نظري) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بهضه مشتمل على المادة وبعضه لا اقول لم يقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا واعل ذكره ليس على سبيل انه مسئلة له وقد مر انه ارباب الطبيعي مختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ ) قول فيه بحث لان الاختيار معين احدهما معنى صحة الفعل والتارك والواجب

البحث في تقديم المعارضة على النقص وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعي امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون القول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شئ في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الامكان وجوده غير متعلق بالماهية بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه قوله ( اما الصغرى ) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول بطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يستقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كانه ملحق بوجوب وذلك لانه مالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والازم التخصيص بلا تخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجيء له زيادة ابضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والازم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما لمعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا يحدور اتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولي اما ان يستلزم وجود الاولوية ولا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانها بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ \* هو المعارضة \* لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفيه عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال لمعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والتارك انما هي قبل الارادة نظرا

الى نفس القدرة وامامه الازادة فالعقل واجب ضرورة انها جزء اخير للعلة والتخالف عن العلة النامة محال سواء كان العلة موجبا ومختارا ومما نحقق ذلك بحجج في النمط السابع ان شاء الله تعالى (قال المحاكات فيكون ذلك القبل متصلا غير فار وهو الزمان) اقول ﴿ ٣٥٣ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر بما ذكره الشيخ وبينه الشارح

من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا تتجزى (قال المحاكات فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية) اقول حاصله انه لا بد من معروض القبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعد الان ما بالذات لا يتخلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب الحادث واحد وذلك حق لان السلوب لا يتميز بذواتها ونما تتمايز بملكاتها ومعروضاتها والملازمة ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات المقيدة بكونها متقدمة على الحادث او بكونها متعقب الحادث والالزم عليه الشيء نفسه او المضادة وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا ويكون مغايرا لذات المستقبل وامامه او تعاريف ذاتها فذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيجي مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثاني لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نفي الواسطة في الثبوت كالشكل فانه يعرض الجسم بواسطة الشاهي

المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولي كالا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا عي قوله (واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال خمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال التأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المنسب واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة والتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالا جناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة للتأخر وهو التأخر بالعالية او لا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع وبخاص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معينين عام وخاص والمتقدم والمتأخر بالعالية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انه مكس هذا ما ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعالية بل المعبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو لعل الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا يعكس المتقدم بالعالية على المتأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله (وليست ارى هذا التفسير مطابقا لافاظ الكتاب) لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بيته لورجع الى الوجود على ما فسر الامام لكن تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حسولا معنى له وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكتفى

ولا يمكن ان يكون التامهي ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المأخوذ مع قيد ليس نفي التقدم ولا كون الحوادث يتعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعدا اذ انفكك العارض عن المعروض الذي يفرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شائع كالحركة العارضة للسفينة اقول الا صوب ان يقال اننا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعدا على ما اشار اليه الشيخ ليس كقضية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل ﴿ ٣٥٤ ﴾ وما هو بعد معاني حصول

الوجود بل قضية قبل لا يثبت مع البعد فلا يجوز ان يكون هو نفس العدم او الفاعل (قال المحاكات لان قبل زيدا نوح مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار لكم المصل اذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل واثبت بعده الاتصال بقبول الانقسام الى الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول الانقسام من خواص مطابق الكم ورسوموا الكم المطلق به بناء على ان المراد من القبول الامكان بالذات ومن الانقسام الانقسام الوهمي اللهم الا ان يحمل كلامه على انه اراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور بل اراد به استعداد القسمة الخارجية والشارح رحمه الله الزم اتصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليهما على ما يستفاد من كلام الشيخ والحق مرعات كلامهما والاقتداء بهما (قال المحاكات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد) اقول اراد باستمراره استمراره وبقائه ذاتا وبعدم استقراره عدم استقراره حالا وهي نسبتها الى الزمانيات الواقعة فيه لا عدم اجتماع الاجزاء لانه عند هم بسيط لاجزائه في امتداد المسافة كالحركة المتوسطة المنطقية عليه ويصرح بذلك صاحب

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا من آخر فلا يستحق هذا الوجود الابد وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته قوله ( وهذا اراد المثال المتقدم الذاتي ) المناسب ان يقال اراد المثال للآخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واماثانيا فليطابق قوله فهذه بعدية بالذات قوله ( وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل ) جعل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشيء اذا كان علته لا آخر استحالة وصول الوجود الى المعلوم الابد وصوله اليها وحروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فحركت القماش او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود ممر بالعلة ووصل الى المعلوم كلام مجازي فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلوم فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والكفى تمسك بكلام اهل العرف وهو ريك لاننا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير وغيره وجواب الشارح ظاهر قوله ( وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ) ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم او الالا وجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث مقدمات اما ان العدم او الالا وجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته ولا يعتبر مع شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذ لم يكن مع الغير العدم او الالا وجود ولا يعنى بالخال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبره العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

المحاكات حيث قال وكذلك الوجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسيلانه الزمان ﴿ فقول ﴾ ( قال للمحاكات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصم او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه اقول قد اورد عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزائه علي ما اعترف به فن يدعي بان العقل

بحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة في ايديك فاعلم  
لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لوجود  
اجزائها لا محالة ثم قال بل ٣٥٥ التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن

السيال الذي هو الوجود في الخارج  
بسبب عدم استقراره وارتسامه على  
سبيل التدرج فان اجزائه المفروضة  
متعاقبة في الارتسام واقول فيه  
نظر اذ في الحركة الكمية ايضا  
يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث  
ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب  
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال  
وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة  
بحسب الحدوث في الخارج وتنام  
تحقيق ذلك يطلب من تعليلاتها  
على التجريد ( قال المحاكيات فالجمع  
بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك  
احدهما لا محالة ) اقول يمكن  
ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل  
حادث كم متصل غير قار لذات كمال  
صرح به الشارح في صدر الفصل  
قبلي لا يجتمع معها القبل العبد  
والمخلص ان المدعى اثبات تقدم الزمان  
على وجود كل حادث لا اى تقدم كان  
بل هذا النوع من التقدم لان تقدم  
الزمان على شئ لا يجب ان يكون بهذا  
النحو بل يتصور بنحو آخر كالتقدم  
بالطبع او بالرتبة مثلا والحاصل انهم  
قالوا الحادث مسبق بمادة ومدة  
والمقصود ان سبق المدة ليس سبق  
المادة الذي يجتمع معه السابق والمسبوق  
بل سبغا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق  
ومن العلوم ان اثبات المدعى بهذا  
وجه الذي هو اتم واكمل لا يتصور

فقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما  
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا  
قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن  
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة  
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات  
فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر  
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات  
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات  
يقضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون  
العكس فلا نفي بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان  
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا  
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والالكان متمتعاً لا يمكن ان لا يستحق  
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق  
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ  
الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير  
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق  
العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا  
لكان متمتعاً وان كان المراد اعتبار عدم الغير فليس ان الممكن لو انفرد استحق  
العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة  
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد افراد او جوابه ان الشيخ لم يقل ان  
الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد  
لا يستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا  
على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود وورد السؤال  
والالكان الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق  
العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لاستحقاق اللاوجود وقد صرح  
الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا  
الوجود فالمدعى احدا الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق  
العدم او لا يستحق الوجود واحد هما لازم لان الممكن اما في العقل  
او في الخارج فان كان في العقل فلما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

الا باخذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البد وغير قار متصل وايضا يمكن ان يكون في احد هما معا ايماء الى  
طريق الاستدلال واراد بالمقدمتين مامى بهذا العنوان وهو ان القبلة ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل  
( قال المير ولا شك ان العدم لا يتحدد ولا يتصرم فيكون موجوداً في الخارج ) اقول فيه منع ظاهر اذ التجدد والتصرم



يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع (قال المحاكات وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يخفى ان اتصال الشيء لا يتأني عروض عرضين له كما في الابلق اذ قدم ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك اعدم كونه ٣٥٦ قار الذات اذا ما كان غير قار

الذات لا يمكن ان يوجد اجزاءه بوجود الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والالزم اجتماع الاجزاء في الوجود (قال المحاكات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القلبية والبعدية لا محلهما الح) اقول هذا الجواب غير مطابق لما في الكتاب ولا شرحه لتصریحهما بان هذا الزمان الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المسابير لن يتألف من متقسمات وقال الشارح ويكور بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات متصرفة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكات في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السبيل بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر في بادي النظر ثم اذا انتهت التوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرح به عباراتهم

اولا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غير في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسامين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلاثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامر بان المراد انه ليس بذلك لاعتبار القسمين الاخيرين في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحق في العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لاشك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذ لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا ذلك الاطنب على ان الحدوث كون وجود شيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا لوجوده عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه يخلف لما سبق واثبتنا انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لا ارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه ولا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يريد ان يثبت على ان العلول لا يخلف عن علته التسامية) نقائل

ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان المتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود ان في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السبيل الذي يرسمه في الخيال وما نقلنا من هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم المتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده الخيالي فانه وجود

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرسم ويحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان  
ذهنيا لكن يحذف وحذف الحارجي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف فلا يبعد ان يريد وبالوجود  
الخارجي في هذا المقام ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لاشك انه يقتضي

تحقيق اجزاء ذلك الامر المتدمر متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلنا الابهذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل ( قال المحاكمات حاصل الجواب ان القلبية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج ) اقول لم يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الوجود في الخارج الذي يلحقه القلبية لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القلبية والبعدية وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن ما يعرضه القلبية لذاته لا بد ان يكون موجودا في الخارج كالاممي وذلك لان ما يعرضه القلبية لذاته يكون كما متصلا بغيره وهو الزمان فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر مرسم في الخيال لجوابه على ما مر اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه ان الموجود هو الآن السيل الذي يرسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد بالوجود الخارجى ما يحذف وحذوه وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه لا بصورته واما في كلامه رحمه الله فتعقيق لدفع التسلسل الذي اورده

ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة الناهية في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التسامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الاتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثم معبرة بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وتمع بالاشارة قوله ( والمنسوب اليه اما آدمي ) اى النسبة اما الى آدم فيقال ادعى بالفصل والفتح واما الى آدمة فقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله ( تنبيه واشارة ) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجح احد طرفيه على الآخر الاسباب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببته واجب اى السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهائية وايضا لا يكون ما فرض علة تامة علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينه الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا مرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون ازليا ولا يكون والثاني بط لانه لو كان شئ منها حاثا لا يفتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون تلك الامور المعبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازلي لوجوب ترتيب الارض على العلة التامة ولا مخاض عن هذه الشبهة عندى الابالفرق بين الترجيح بلا مرجح الترجيح بلا مرجح ونجوز الاول الثاني قوله ( مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها ) كون الشئ بحيث يصدر عنه ( ا ) اعتبر كونه بحيث يصدر عنه ( ب ) فهاتان الحيتان ان قومتا وقوم احدهما لزم التركيب والالزم انصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

الامام ولادخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ما عليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف وهو المنصف بالقبلية والبعديّة وأما الآن السال فغير منصف بهما إلا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم فالخ في الجواب ما ذكرنا (قال المحامات فان كانت متساوية في الماهية استحالة ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عنه بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هو باتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فتعني الاختلاف غير مسلم اذا لم ينشأ ولا يوم واما تخصيص كل شخص هو به فلا يحتاج الى سبب مخصوص لان كل شخص إنما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال بعد تخفينا اقول وبهذا الوجه يمكن وقع ما يقال في المشهور انه لم يختص النقطة الواقعة في منطقة الملاك بالحركة السريعة والبواقي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الابعار العقل لها وحينئذ كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هو باتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغير ذلك من الاحوال المختصة به فستندة الى صورته التوضيحية المختصة به او الهويّة المختصة بهذا (قال المحامات والفرق الثاني انما لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر مالم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والمسلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كافي الواجب لم يصدر عنه الاثر واحد والامكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير الاثر في و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدروا حركات متعددة فلم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقفها ارادة تلك الحركة فانها حادثة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر الال فاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن البدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيتين ان قومنا يلزم التركيب وارضنا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة لللازم وحينئذ يكون عليه لاحديهما غير عليته للآخرى فيلزم التسلسل وينتهي الى التركيب ويرد عليه اننا لانسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمه لكن لانسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة لللازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضه له لم يكن بدمن ان يكون معلولا فنقول حثية العلة انما يجب تعاقبها في العلة الفاعلية لافي كل علة والمنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المثل ربما

آخر كني ذلك في حصول القبلية والبعديّة) اقول فيه بحث لان مجرد كتابة الزمان يفرض حصول القبلية والبعديّة لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبوقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية والبعديّة لا يمكن الا بتعقّب الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف وحصول القبلية

والبعدية بهذا المعنى ينفق بترتيب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وبين غيره في ان اتصاف احدهما بالقبلية والبعدية يقتضى زماناً آخر واتصاف الآخر بهما لا يقتضى ذلك بل هو ﴿ ٣٥٩ ﴾ بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث

الحدث وبين القول بعدم تناهيهما سواء كانت تلك الامور ازمة او حوات واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى ( قال المحاكات ليس صلى الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولاً المقدمة المذكورة في الفرق الثاني وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضى تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشاح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانياً بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضى زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضروالحق ان بناء اللفظة ليس على المضابفة في امثال هذه وان تحكيم اللفظة في المطالب البرهانية مما لا ينبغي قنأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره ولعله لهذا قال فالاول ولم يقل فالصواب ( قال المحاكات لا نأقول هذا اما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج الخ ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل في تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين الميكنات ولم يتبين ماهو المقصود من الخطاب ولم يميز

يفرض الكل في صورة ويستبدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشبان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان عليه للوازم وهذا التقيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله ( وفي بعض النسخ زيادة اوبالتفريق ) الحقيقتان اما ان يكون احديهما مقوماً اولاً بل يكون كل منهما خارجاً والاول يقتضى التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من مأخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقوماً والاخرى خارجاً لكان حثية تقوم غير حثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحثية الاستلزام مبدأ فان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشبان المعلومين الحاصل بحثية الاستلزام قوله ( ولم يزل منه تركيب اما في ماهية الشيء ) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية اولاً لوجود او بالتفريق اي الحثيتان بدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حثية للماهية وحثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتى اذا كان شئ في نفسه ينضم ليه الوجود كان مركباً من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه المحصر ان يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود ولا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء اولا والثاني كتركيب الوجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشيء الواحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حل الشارح

بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم يتصف بالقبلية والبعدية في الخارج بل في الوهم ولكن بقصد التجربة وحيتئذ فنخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكبدا الحدود المفروضة فيها بهما التخصيص زيد بالهذبة المخصصة به وعمرو بالهذبة المخصصة به وكان للسؤال

عن اختصاص زيد بالهذية المختصة به مما بعد سقفا وكان مثل السؤال عن اختصاص زيد بالزبدية كذلك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لامتني له واما ان هوية لاس مثلاً بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية الزمان هو اتصال التقصى والتجدد واستداد هما وصار ﴿ ٣٦٠ ﴾ حاصل كلامه رحمه الله

ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء الزمان داخله في هوياتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس التقديمات والتأخرات كيف والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزائه من مقولة الكم والمقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وايضا لو كان الزمان عبارة عن التقديمات والتأخرات لزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة عن التقدم والتأخر لكانت الحركة مقدمة وتأخرية لانفسه كاليابض انقسام بالجسم فان الجسم ابيض ولا يصح ان يقال الياض ابيض وكالوجود القائم بالممكنات فانها وجودات لها وتلك الممكنات موجودة بهما وليست وجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة بهما ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتأخر داخل في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولى لاجزاء الزمان وجه كلامهم بان المراد من العروض ان ثبوتهم لها لذواتهم لا لامر آخروانت خير بان حل اللوح على هذا المعنى بعيد والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما

عليه ان حصول التركيب بالتفریق غير معقول وان المنقسم الى الحزبائيل يستحيل ان يكون مركبا منها والام يكن جزئياته بل اجزائه قوله (غارض الفاضل) قد علمت ان تفسير الحقيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيان او شيء موصوف بصفتين والامام حل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستند على تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الاشياء واحد فانه لو سلب عنه شيان كاشجر والحجر فمفهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحد هما غير عليه للآخر ويعود الكلام فيسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد بالصفة واحدة فان المفهوم من انصافه بالجلوس غير المفهوم من انصافه بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احد هما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفة بالنسبة الى المذكورين لوردهما عليهما الاعلى اصل الدليل فنقر برحواب الشارح ان السلب والانصاف والقبول يتعدد باختلاف الحثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا انصاف الشيء بوصف غير انصافه بالآخر وقبول الشيء لقبول غير قبوله بالآخر وكما ان السلب عن الشيء او انصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد السلب والانصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الاعلى شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهمنا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والانصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد فانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كانت له

لاجزاء الزمان لحوقهما لما هيتهما لا لاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي ﴿ حثيات ﴾ اجزاء انما يتحصل بهما وللتكلف حل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقاط في الفلك كيف يختلف احوالها اسرها وابطاء وسكونا على ما نقلنا يندفع بهذا الوجه ايضا فامل في حال المحاكات

يلمح عرض الجواب اللساني (أقول كلامه لا يتصلو عن العرض بل حيث قال لما اذا قلنا المقدم واللاحق  
احتجنا الى اقتران معنى التقديم باحدهما حتى يصحبة متسا (قال المحاكات هي كون متى احدهما عين مع الآخر)  
أقول لا يخفى على من له ٣٦١ ٢٢ اني معمر ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة متعددة بتعدد اطراف الطرفين

وان اتعد اطراف الآخر فحيث  
الشئين للزمان لا يستدعي اتحاد متاهما  
بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما  
بالنسبة اليه واهذا قال الشارح رحمه الله  
والاخرى يقتضي نسبتين شئتين لشئتين  
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد  
هو زمان ما واطله تسامح اولام بينه  
بقوله اي كونهما في زمان واحد  
حيث بين انه المراد باتحاد متاهما  
اتحادهما في الزمان فتأمل (قال  
المحققات ولا يخفى ان المقدمة العائنة  
بان الامكان ليس نفس القدرة او  
حذف من البن الخ) اقول فيه بحث  
اذلولم يبين ان الامكان ليس نفس القدرة  
لم يثبت احتياج الحادث الى ماسبق  
مادة اذ حيث يجوز ان يقوم الامكان  
بفاعل الحادث وليس لاحد النزاع  
فيه (قال المحاكات وان كان الثاني  
ولا تسلم احتياجه الى محل غير  
الممكن) اقول هذا المانع راجع الى  
منع كون الامكان جوهر او عرضا  
بناء على ان المنقسم الى الجوهر  
والعرض هو الوجود الخارجي اذ بعد  
تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم  
كون الحادث هو محله فان قلت  
الامكان الذاتي كيفية للنسبة فيكون  
قائما بها لا بالمكن قلت كما فسر والامكان  
الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسر وهو بعدم

حيثيات فذلك الجواب لما ان تكون اعتبار به فم لا يجوز ان يكون  
تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون  
خارجية وحيث جود الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب  
لو طارئة فيلزم ان تكون عليه لهذا فخر عليه لذلك ويلزم التسلسل  
فالصدور ما اندفع اصلا ولئن نزاعنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا  
تعدد بحسب تعدد الجهات والفن مملو عنه واما انه لو توقف على امرين  
يكون لاحدهما صدور وهم جرا فائهما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما  
صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فاما لو فرضنا  
صدور شئ عن شئ فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر  
والصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا  
قوله (الصدور يطلق على معنيين) مغلوط فيه ايضا لان هذا الاطلاق  
ليس في المرف ولا بحسب اصطلاح النظم بل الصدور غير الاصنافي غير  
معقول والبارية العجيبة ان يقال ههنا شيان الصدور وحيثية الصدور  
والصدور وان كان احد فاما ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي  
للمادة ليست اضافية على ما اثرنا اليه قبل هذا قوله (واحتجوا على ذلك انه  
اولم يكن كذلك) اي لابد من تجوز تخلف المعلول عن العلة اذ ما ان  
لم تجوز ذلك يلزم القول بمحوادث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك  
التعريف لا يجوز ان يكون صلة نامة لمحدث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث  
عنه يتوقف على حادث آخر وهم جرا وتقرر الوجه الاول انه لو وجد  
الحوادث لا الى اول ظنا ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل  
الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل  
لاستحالة انحصار الغير المنتهى وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود  
فيكون الكل موجودا وعلى محاذاة ما في النكاح انه لو وجد الحادث لا  
الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا ويلزم  
ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا  
يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معها فليها في حكم ذلك  
مستدركا لاجابة اليه اصلا قوله (لان ذلك يقتضي قدم الفعل) الحكيم  
يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقرره  
ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولى وكل ما يحتاج اليه

اقتضاه المصلحة للوجود والعدم ٤٦ ومن الظاهر ان عدم الاقتضاء كون المصلحة منسوبة  
صفة للمادة قائمة بها (قال المحاكات وان كان يمكن ان يوجد شيء آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا  
آخر من صفته فلا يخفى ان القول بان يمكن ان يكون الجسم ايضا يقتضي امكان وجود الجسم لا وجوده بالذات فيكون



تفنى وجود الموضوع على تحويل الامكان لا بالفضل لا بفعل لو لم يوجد الجسم لم يكن كونه ابيض اذ على تقدير عدم الجسم يتمتع كونه ابيض لانا نقول امتناع كونه ابيض بشرط عدمه لافي وقت عدمه والمدعى هو ان في وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ابيض فلا محال وخلاصة ﴿ ٣٦٤ ﴾ الجواب عن السؤال

المذكور انما يختار كونه المراد هو الامكان الذاتي فلو كانت صفة للمادة الحادثة نفسها للمادة لها فلا الامكان قد يمتنع بالوجود بالعرض اى وجود الشيء على صفة وهذا المعنى مما لا شك في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحل للحادث لا بالمادة وان كان وجود الشيء على صفة وكذا امكان وجود الشيء مع شئ يقتضى وجود ذلك الشيء اولاهو والمادة للحادث والموضوعه غيبى ان استدلالا بالامكان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالما عن المتع والسند وقد يتعلق بالوجود بالذات اى بالوجود في نفسه وامكان وجود البياض مثلا في نفسه وان كان قائما بالبياض لكن امكان وجود البياض في نفسه لا يتصور الا بالامكان وجوده في الجسم اى امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ابيض وقد علمت ان هذا الامكان يقتضى تحقق الجسم اولاهو اما الشيء الذى لا اختلافه بغيره بشئ من المواد والوقت وياتي تحت الحوادث على ما قلناه (قال المحققون) فهذا المكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا) اقول احتمل بذلك ما اذا لم يكن حادثا كالأعراض القائمة بالاعتقالي والافتقار كذا هم وفيه تقييد على ما قلناه ونفى حتى يحرر المخرج حيث لم يتضرر ظن

في التأخير حاصل اذ منه وقد ثبت ان المطلوب لا يضاف من الجهة التامة فليزم قدم الفعل والتقدير بالاولوية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل ونحرره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما فيوجد اذا لعدم الصريح لا يميز فيه حتى يتسكون امسك الفاصل عن ايجاده لولى في بعض الاحوال عن ايجاده في بعض احوال يكون لا صدوره عن القاهر اول في بعض الاحوال عن صدوره في بعض بل او كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال لو لا صدوره كان في جميع الاحوال فليزم لما قدم الفعل لوجوده بالرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية بتقدير عدم الصريح المترازم عن عدم الحادث المسبق بالدة قوله (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاولى او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج الى عدم اى انه يحتاج الى عدمه لان الحادث لا يتوقف الا مع الحادث الاول والحادث الاخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم لن المتكلمين لما ثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فليطلبهم فهموا من توقف الحوادث على انقضاء ما لا نهائيه انه يكون فيمن انقضت وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يرمى الطوائف ويقتضى ما لا نهائيه له سمعناهم بوجود هذا الحادث والشيخ استصغرنا على قولكم بلزم ان يكون وجود هذا الحادث حقيقيا على انقضاء ما لا نهائيه حتى يصل النوبة اليه وهو محال ارضيت به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة الفراع وان تحببتم به فذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لانها سابقة لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة بوجوبها بصلقي لو كان فيمن انقضت وقت كذا وهو اول المشكلة على ان كل وقت ففرغ لا يكون بعده عشرين الحوادث الاخير الا تعدد حته غنى بجمع هذه الاوقات ككذلك الا لا فرق في عدم كمين الجميع وكل واحد والى اشارة بقوله بل كل وقت ففرغ لى آخره بقول المتطوعين وحسب ان وجود الطوائف الاربعة في ذلك الوقت ملوقفا على انقضاء

لهذا التعميم استلزاما لاجل المحاكات من انما يمكن ان يوجد في زمانا بغيره اوضح من غيره اذ لا يجد ذلك الغير ضروريا ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتدح في زمانا بغيره (فهو ما قلناه سابقا) فلو كان صاحب المحاكات (قال المحققون) فقد كفى انما هو متعلق بالبينان) القول فيمن انقضاء في زمانا بغيره انما هو متعلق بالبينان في زمانا بغيره

مالم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالنفيس الى الوجود لغيره لان الاول صفة للحادث ولا يتغير محلا فغيره لا يمتنع  
بمتن محلا آخر هو مادة الجاهلية او موضوعه (قال المشرح) وان كانت هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ  
اقول لا ينبغي على الظاهر ٣٦٢ ان هذا الكلام من المشرح الخايل على ان الامكان الذاتي

والامكان للاستعدادي فبعد ان ذلك  
مختلفان اعتبارا وليس احدهما  
موجودا خارجيا والآخر موجودا  
عدليا على ما هو المشهور وقد سرح  
بذلك بعض المحققين فتأمل (قال  
المحقق) ان على الاستدلال منع  
وهو ان لا نسلم ان الحادث الخ (اقول  
قد عرفت ان الاعتراض الذي ذكره  
اولا وجعل كلام المشرح جوابا عنه  
رجع الى هذا المنع بعد التحرير اذ منع  
اجتياجه الى محل غير الممكن لتوجيهه  
بعد تسليم كونه اما جوهر او عرضا  
ولعل مراده من المنع الاول لما كان  
راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كانه  
ذكر اول ما ذكره المشرح لا يندفع به  
اصل المنع بل مما ثبت به احتياج  
الامكان الى محل غير الحادث اذا منع  
بحسب الظاهر مما اورد عليه  
ولم يلتفت الى ما يرجع اليه المنع وتعلق به  
حقيقة فلهذا خال على الاستدلال  
منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذي كان  
اولا (قال المحقق) فمن حيث  
نطقه يستدعي وجوده في الخارج  
اقول فيه بحث لانه ان ازيد بعقله  
بالامر الخارجى كونه صفة للامر  
الموجود في الخارج من حيث انه  
موجود في الخارج بان يكون الخارج  
خارفا للانصافي به فهو ممنوع كيف  
وهم قد صرحوا بان الامكان  
من العقول التابعة للعقلية لا الهية

ما لا نه سايه مشتق على السلفى لانه فرض ذلك الوقت بحيث  
لا يوجد فيه شئ من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي  
المهم الان يراه بذلك الارغب اليوم الى وجود الحادث اليومي في اليوم  
يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق  
الثاني من استفساره والعبارة المنقضة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان  
قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا  
على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء  
ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه  
حادث فلا نسلم باللازم مقول انهم به توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية  
له في اوقات غير متناهية لا للضرورة مسلمة وبطلان النسيان ممنوع قوله  
(مراده ان التنازع في القدم والحديث سهل) جوابه سؤال الامام وهو  
ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة القدم والحدوث لا تطلق بينهما فان  
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرة وكذا حدوثها فلا اثر  
للقدم والحدوث في مسألة الوحدة فتعلقها بمسألة الوحدة في قوله بعد  
ان يجعل الواجب الوجود واحدا خال عن التعصيل اجاب بان المراد انصواب  
في التوحيد بالقياس الى مسألة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب  
ولعله اعلم بالصواب قوله (الخط للباصي) لما ترجم هذا الخط بشدة امور  
الغيات ومبادئها والتعريب فلا نسب ما ذكره المشرح فان الشيخ في هذا  
الخط نفي اولا غيات افعل المبدى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاک  
وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادئ الغايات  
وهي العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم  
اخذ في الدلائل الاخرى على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فبعد  
رتب المباحث في هذا الخط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره المشرح  
وقول الامام اول المقصد في هذا الخط ان كل فاعل بالمقصد والارادة  
فهو مستكمل بمسألة منطوق فيه لان المقصد ليس هذه المسألة لما تبين  
في الخط السابق من ذهابهم الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بانه  
فلم كان كل فاعل بالمقصد والارادة مستكلا بفعله لم ان يكون الباصي  
تسلي مستكلا بفعله وانه يحال بل المقصد ان كل فاعل لفائدة مستكمل  
بفعله واللازم منه هو ان لا يكون المبدى فاعلا لغاية لانه لا يكون

في الفعل فقط وان اراد ان موضوعه موجود خارجي الهية وان لم يكن  
كله واجب لذاتي والوجود الغيا بعد فكون الامكان من هذا القبيل فيه مسلم وان اراد ان الامكان متعلق  
بالنفيس الى الوجود الخارجى في ذلك لا يقتضي وجود المتعلق في الخارج كيف والا متعلق ايضا متعلق

أن الوجود المطلق والجوهرية أو المكان كون الجسم ليس منطوقاً بوجوده بل هو الوجود المطلق لا يستلزم  
كونه أي هو ولا يرد عليه إلا ما ذكرنا من أن عدم الجسم يمكن كونه أي هو نعم بشرط عدمه لا يمكن وهذا بعينه  
ما ذكره صاحب المحاكمات حيث قال وهذا المتع وأرد على الشيء ﴿ ٣٦٤٠ ﴾ الأول أيضاً وأورد على الشيء

الأول من التزديد الذي ذكره حيث  
قال وأما الممكن أن يوجد في نفسه  
فهو إما بحيث لو وجد كان قائماً في غيره  
أو مع غيره وإما بحيث متى وجد كان  
موجوداً بذاته من غير صلافة فيه وبين  
غيره ذكر فيه قوله ضرورة أن ذلك لا غير  
لو كان معدوماً لاستمتع قيامه به أو معه  
وقد علمت أن هذا المتعرد على صورة  
أخذ المكان مقبلاً إلى الوجود  
بالعرض على ما فرنا ( قال المحاكمات  
فلا بد أن يحدث بمحسب شرطه  
أي قوله فذلك الحالة المقررة لا تكون  
قائمة بالذات لانه ليس بوجوده بعد )  
أقول له بل أن يقول كون تلك الحالة  
أمراً موجوداً في الخارج غير مسلم  
حتى لا يمكن قياسها بالحدث فأصل  
( قال المحاكمات كما أن الإعدام  
كالعلمي أمور اعتبارية لكنها الح )  
أقول كون المكان الذاتي من قبيل  
العلمي الذي ينفي الاتصال به  
وجود الموصوف في الخارج غير مسلم  
كيف وقد صرحوا بأنه من المقولات  
الثانية المسلوقة من الأشياء في الخارج  
وقد عرفت ما فيه من الكلام فأرجع  
إليه ( قال المحاكمات فانا إذا نظرنا  
إلى وجود الشيء مطلقاً كان إمكان  
وجوده في الخارج وليس بوجوده  
في الخارج فإن إمكان وجود العقل  
مثلاً هو إمكان وجوده في الخارج  
وليس هذا الإسكان موجوداً في الخارج  
كالإمكان في الحوادث فليس قطعاً  
بالشيء الخارجى وهو المادة سبباً

فأعلا بالقصد والإرادة حتى يكون موجبة قطع بطل الوجه الأول وأما  
توجيه الوجه الثاني فهو أنهم لما استدلوا على القسم بين المتماثل إذا  
استجمع جميع جهات الفاعلية وجب أن يكون فاعلاً في الأول كان صدر  
القائلين بالحدوث أنه فاعل بالقصد والإرادة فيجوز أن يتعلق إرادته  
بخلق العالم في وقته وبإبطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لأنهم  
يحيلون للبارئ تعالى إرادة متجددة وأما الإرادة الإزاه فهم قائلون  
بمسامكة أمر آتفا قوله ( وهذا الكلام ممكن كمن يعرض للأول  
أو كان قضية ) إنما قال لو كان قضية لانه تعريف الشيء وتعرف  
الشيء ليس تصديفاً له بل تصويراً وتمييزاً مفهومه فلا يكون القول  
المركب من المعرف والمعرف قضية وإنما قال كمن يعرض لانه هذا  
الكلام إشارة إلى قول الشيخ في احتاج إلى شيء آخر فهو فقير وموضوعه  
ليس بنقيض محمول الأول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج  
عنه وإن تقارباً في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الأول وهو الشيء  
وإن كان في وقته وكلام الشيخ أنه إنما اعتبر في الشيء الاستغناء في الأمور  
الثلاثة لانه لو افتقر في شيء منها يلزم أن يكون فقيراً فلا يكون غنياً وقد  
فرضناه كذلك هذا خلف قال الإمام لما فسر الشيء بأنه الذي لا يفتقر  
في أحد الأمور الثلاثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في أحدها فيرجع كلامه  
إلى أنه لو افتقر في أحدها لا يفتقر في أحدها ولا فائدة فيه أجاب الشارح  
بطريقين الأول أنا لانسلم أن معنى الفقير هو المفتقر في أحدها بل الفقير  
أعم منه لفحق الفقر في الإضافات المحضة وفي المال وفي غيرها وحمل الاسم  
على الأخص مفيد ونحن سلمنا أن معنى الفقير ذلك لكن لانسلم أن جعله على  
المفتقر في أحدها خارج عن قانون الخطابة فإن الحد يحمل على المحدود  
ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تعريفها للمعنى المحدود إلى فهم الجمهور  
ويدل من هذا التوجيه أن تقديم الشارح هذا المتع على المقام الأول ليس  
على التزيين الطبيعي على أن فيهما نظراً أما في الأول فلان الفقير جهة  
الشيخ مقابلاً للشيء فلا يجوز أن يكون أعم من مقابله والأجل أن يصدق  
على الشيء فلا يلزم الخلف وأما في الثاني فلان الإمام ما قال أنه خارج  
عن قانون الخطابة بل أنه جار على قانون الخطابة فقد تكرر المعنى الواحد  
في الخطابة والمحاوره أيضاً وتفهمها للمعجزة لكن المقام برهاني

لكونه إسكان وجوده في الخارج ( أقول معنى كلام الشارح أن الإسكان لا يكون موجوداً ﴿ ٣٦٤١ ﴾ إن  
في الخارج من جهة نفسه بالشيء الموجود في الخارج بل الواقع فيه هو أنه إسكان وجوده في الخارج فقول بل هو  
إمكان وجوده في الخارج اضرب عن مجموع الكلام أي المادة والمطلوب لانه المطلوب فقط حتى يكون حائلاً تحت الخطابة

لأنه كونه على ما حقه (كل المتكلمين من حيث انهم محكوم عليها اي من حيث انها اعملى موجودات في الخارج من شأنها ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهي بهذه الحقيقة موجودة في الخارج لوجود الفعل في الخارج) يقول حل آلام الشارح ﴿ ٣٩٥ ﴾ على هذا المعنى بعيد غاية البعد والحق ان مراده رحمه الله

ان لا يستعمل الخطابة فيه فمجرد تغيير اللفظ وقع من اختلاف اللفظ في الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في نفسه الفعلي وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية فائدة بان المصدود هو المحد وهو في قوة قضية فائدة بان ضايل الحد مقابل المحدود بلولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الفعلي ايضا فائدة ونقول ايضا سلما ان الفقير هو المعتقر الى الغير في شئ من الثلاثة لانه لا فائدة في حل هذا المعنى على المعتقر الى الغير في شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم تصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما حمل عليه يفيد ويقرب معناه الى فهمه قوله (اعلم ان الشئ الذي ائتمنا بحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفضل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مطلوب كاله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض طائدا الى نفسه واما اذا كان طائدا الى غيره فلا يجب بانه اذا فضل لغرض طائدا الى غيره لم يفضل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضنا له فيعود الالتزام فان قيل يفعل للغرض طائدا الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلاثة قوله (فما اقم ما يقال من ان الامور العالية) المبدأ العالي اما لم بذاته وهو اليلوي تعالى واما بعلمته وهو سائر المبادئ العالية ولما ثبت ان الافعال لغرض مستكمل بفعله فالبدا العالي لا يفضل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غلبة لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كانه مبدأ لجميع الاشياء لان المصادر عند امان ان يكون صدوره بغيره لو يكون صدوره لذاته والاول باطل ولا يلزم الاستكمال بالغير فحين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو عالم الشئ ولا معنى لغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته كالمفاعلية لم يكن فاعليته الامن ذاته والله الغاية هي التي منها فاعلية التفصيل فهو ان قد يكتفي في الفاعلية يكون غايته بالضرورة وكما ان منه

ان لا يستعمل الخطابة فيه فمجرد تغيير اللفظ وقع من اختلاف اللفظ في الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في نفسه الفعلي وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية فائدة بان المصدود هو المحد وهو في قوة قضية فائدة بان ضايل الحد مقابل المحدود بلولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الفعلي ايضا فائدة ونقول ايضا سلما ان الفقير هو المعتقر الى الغير في شئ من الثلاثة لانه لا فائدة في حل هذا المعنى على المعتقر الى الغير في شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم تصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما حمل عليه يفيد ويقرب معناه الى فهمه قوله (اعلم ان الشئ الذي ائتمنا بحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفضل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مطلوب كاله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض طائدا الى نفسه واما اذا كان طائدا الى غيره فلا يجب بانه اذا فضل لغرض طائدا الى غيره لم يفضل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضنا له فيعود الالتزام فان قيل يفعل للغرض طائدا الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلاثة قوله (فما اقم ما يقال من ان الامور العالية) المبدأ العالي اما لم بذاته وهو اليلوي تعالى واما بعلمته وهو سائر المبادئ العالية ولما ثبت ان الافعال لغرض مستكمل بفعله فالبدا العالي لا يفضل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غلبة لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كانه مبدأ لجميع الاشياء لان المصادر عند امان ان يكون صدوره بغيره لو يكون صدوره لذاته والاول باطل ولا يلزم الاستكمال بالغير فحين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو عالم الشئ ولا معنى لغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته كالمفاعلية لم يكن فاعليته الامن ذاته والله الغاية هي التي منها فاعلية التفصيل فهو ان قد يكتفي في الفاعلية يكون غايته بالضرورة وكما ان منه

يقال له انه موجود في الخارج من جهة قياسه بلعل فان الفصل موجود في الخارج وهو قائم به والقيام بالوجود الخارجي يمكن ان يقال له موجود خارجي لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه ولا مشقة بين نفي كونه موجودا خارجيا كما ذكرنا ولا وانسان كونه موجودا كما ذكرنا ايضا ان الاول محمول على نفي وجود

بأنه في مذهب الفلاسفة الكلام فيهم والثاني محمول على الثالث وجوده بالعرض حتى لا يلزم التناقض وعلى ما ذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى للسام المتناول لا يكون الوجود من جهة المقول بل المقول وما يكون لا من قبيل القيليم به وهو المعنى الظاهر من لفظ الحسارح ﴿ ٢٦٩ ﴾ وعلى ما حله في محل

الخارج على ما لا يكون الوجود من جهة المقول بل المقول بل المقول بل المقول في لفظ الختلاج وقد علمت أنه لا مخالفة بين كون الشيء غير موجود في الخارج بالذات وموجود لغيره بالعرض فانه في ماورد من البحث وبما قررنا ظهر انفسكس التشيع الذي ذكره بقوله ثم الزنا مدعي ما يكتسب والجواب قد يمتحن يبدو ( قال المحاكات ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة المشرح عن هذا الكلام اصلا ) اقول وذلك لان الامام استدل في توجيه كلام الشيخ على ان الامكان ليس مدميا بل وجوديا وثبت احتياجه الى محمل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره الشارح رحمه الله ليس دخلا في للمرضى بل تسليم بالمداهمة للمعارض وهو يقتضي الدعوى ثم للشارح ان يقول لسا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة اخرى هي ان الامكان متعلق بالوجود الخارجى والظاهر ان مراده رحمه الله هو هنا وبهذا اشار الهماني في تقرير جواب اعتراض الامام حيث قال لكنه من حيث تعلقه معروضه الثابتين في العقل باصرو وجودي في الخارج يستدعي لاهتملة موضوعا موجودا

الاشياء كذلك لاجله الاشياء ولما المبدأ المعاني فهو وان لم يكن له غاية في المسائل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه ولما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كناية لما قبله لا لا ليس هناك قرياس هذه الحكم العام ينتج بل هو لازم من لوازم القياسية المذكورة وفرع من فروعه وما ولهذا قال وسيم هذا الفصل بالتذويب انسي قوله ( وعلى ذلك يكون كل شيء من اي علم كونه كل شيء له يكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكنه انما ثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذويب لا يقال لسا كان الفاعل نفس الغاية فتعيل كونه غاية بكونه فاعلا لتعيل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعيل بحسب الغاير في العقل فلا محذور قوله ( لفظه ينبغي بجملة يراد بها نارة الحسن العلي ) اقول الاجال انما يثبت لو كان لفظه ينبغي موضوعا للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها القوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم بما ينبغي لم يرد به لن العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر وان كان حسنا عقلا وكذلك قوله للتكاح مما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأثورا شرعا ثم اننا لانسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على ما ان كون الشيء صفة كمال وملا بما لطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالثاني الا ان فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورفذتهم مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه المذبول بالتعليق وكأنه اغضى عن ترك هذا المنع وهو لا يعول على ما صرح به ووقع انصاحه معنى ينبغي فيها ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله ( وكنيت القول في الدواء الصحيح ) هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال للدواء الصحيح لبدن او الزيل المرضي ينبغي صحة البدن لو ازالة المرض ولا شك

في الخارج كما مضى في التقسيم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما في كلامه فلان ينبغي ان يفتق ونقرر الكلام ونس عليه الكلام في غير ( قال الشيخ واما يحتاج الان من الحجة الى ما يكون باقتضائي الوجود ) اقول يظهر من هذا الكلام ان المقدم الذاتي يلحق الامر يرجع الى الاجبة في الوجود وهو الحق وقد صرح



بذلك بعضي فاعضل المتأخرين (قال المحاكات بدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا الخ) اقول فيه بان وجوده  
 التي انما يكون من الفاعل المستقل لا من الفاعل المتأخر وهو المراد من العلة الكلية في هذا الموضع فلهذا الكلام  
 من الشيخ قال على ٣٦٧ ماصرح به التاشرح المحقق واما قوله ضرورة فوقفها على اليد وعلى

المضلات له فمذموم بان المراد  
 من الصلة التامة التي قال انها  
 متقدمة بالية هو الفاعل المستقل  
 لانه التامة بمعنى المركب من كل  
 ما عوقف عليه المصطلح ويستند  
 فوقفها على البدن وعلى المضلات  
 مما كان متقدما على الفاعل المستقل  
 ما قضا عليه لا يقدح في استقلاله  
 وكافه نوره ان مرادهم من الصلة  
 القاسية في هذا الموضع اي صفة  
 ما يقال ان العلة التامة متقدمة بالية  
 هي مجموع ما عوقف عليه المصطلح  
 وذلك نوره بعد موصياني في الشرح  
 ما يدفعه (قال المحاكات المتعاضد  
 ان قال ايراد المثال للتأخر الثاني)  
 اقول الوجه في الجدول التبيين على ان  
 في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة  
 التقدم والشيخ لم يرضى له لا قال  
 المحاكات فقول المراد انه لا يكون  
 موجودا ولا معدوما عند العقل بل ان  
 العقل انما يعتبر بوجود الممكن باعتبار  
 وجوده عليه (اقول اخذ هذا من ظاهر  
 قول الشارح لان وجوده انما يكون له  
 باعتبار وجود حلقته وجوده انما  
 يكون باعتبار عدم حلقته وصرح  
 فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار  
 العقل لا يخلو من ان يعتبر احوال وجود  
 الغير اوسع عدمه اولا فيصير مع  
 احد ما يستغنى عنه ان الحلقه التي  
 الممكن في العقل سابقة على الوجود

ان صحة البين الوازلة المرحل مما ينبغي فهو اضافة ما ينبغي بلا هوض  
 فيلزم ان يكون الدواء سواء اذا طالب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية  
 في البين ملازمة له او متضادة للمرض ثم انها حوجب الصحة لوازلة المرض  
 فهو لا يفيد بالذات الصحة لوازلة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات  
 الطبيعية فلن كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات  
 واما ان كمال الضمير فبالمرضى وحقه نظر لانا نقول كعب لن لافادة الدواء  
 بالقياس الى الصحة لوازلة المرض ايمت افادة لولية الا انه يفيد بالذات  
 تلك الكيفية الملازمة للصحة او المتضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب  
 فيه فوجب ان يكون جواردا بالنسبة الى الكيفية الحديثة في البدن وتوضيحه  
 ان الدواء الحار اذا ورد على البدن الجود المراجع احدت فيه كيفية  
 انحرارة وهي مما ينبغي المثل ذلك البدن قطعا وكذلك المخرج اذا ورد على  
 القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي القلب الضعيف  
 على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول  
 بالقياس الى حصوله جواردا بل لا يكون جواردا الا بالقياس الى شيء  
 واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالحقبة  
 لا بالمرضى دونها كمال بلا واسطة او بواسطة فاختلاف الاعضاء يمكن ان يوجب  
 الموت بالحقبة لانه يوجب انقضاء الحرارة الفريزية بحسب تحليل الرطوبات  
 وانقضاء الحرارة الفريزية يوجب الموت والجواب عن جمع النقص  
 بل ان القصد معتبر في هي الطود والشيخ اعتبره في تعريف الجود الحق حيث  
 قال وطلب قصد شيء يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل مقيدا  
 بالمرضى فخلل بحسب المفهوم على ائبله مطلقا ولا يلزم القصد في الاضافات  
 الاصلية لم يكن له مقدره اصلا وهو عائق لما سبق وارفعه عننا ان لم يعتبر  
 القصد في هي الطود فلا اقل من اعتبار الشهور بما يفيد بحيث يندفع  
 جميع النقوض قوله (فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير  
 ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفسه او بما يستعين به وذلك لان  
 الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو  
 مستكمل بطبعه واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا حسن له  
 ان يكون حسنه غيره لم يلزم ان يكون حسنه لم يحصل له الا حسن به فهو في حقيقته  
 مطلوب كمال وان كان لدفع النقص فهو مستكمل بنفسه لانه يستفيد

هي عدم اعتبار وجود العلة وجودها ومن المعلوم ان حال عدم اعتبار وجود العلة وجودها لا يلزم للاوجود  
 فلم يلزم من عدم وجود الوجود في العقل فنفى ان يراد بالوجود والعدم الممكن وجوده او عدمه عند العقل  
 وفي اعتقاده ان العلم بوجوده في المصداق الى الممكن انما يحصل من العلم بنفسه فكذلك العلم بهذا الوجود هو هذا



كثيره لئمن العلوم انه ليس المقصود اثبات حسبوية العلم بوجود الممكن معمم العلم به وليس هو الحسبوث الثاني  
اصلا وهذا هو اللازم بما ذكره لا يخفى بل الحق ان يقال في توجيه الكلام الممكن متصف بالوجود في التمثل  
عند وجود علمه ومتصف بالعدم فيه عند عدم علمه والحال لا محالة ٥٦٨ من وجود العلم وعدمها

في بطلانية فعله التخصيص من النفس واليه لشار في هذا الفصل بقوله  
الشيء الذي فعل شيئا لولم يفعله لفتح به اولم يحسن منه فهو متخصيص  
من الذم الى مستفيض على ما فسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين  
الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد  
ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لا يجوز  
صدورها عنه بقصد ارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه  
الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب  
ومن البين ان جميع ذلك ينافي ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار  
ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لفرض وهو لا يوجب ان  
لا يكون فاعلا بالارادة للفرض قوله (هما قضيتان اشتركتا في الموضوع)  
القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مطلوب كمال والصغير  
فيه ارجح الى الذي يفعل شيئا لولم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن  
والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا  
لولم يفعله لفتح به اولم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى  
ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما فتح الترك  
او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل  
لا تلازم بين لموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون فيهما وملا يحسن  
تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا في الجاز ان لا يحسن الترك ولا الفعل  
واما مجموع القضيتين فلا خفا في تعارضهما لكن تفسير التخصيص بالمستفيض  
تفسير للخاص بالعلم لان التخصيص من المذمة مستفيض وليس كذلك  
مستفيض متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله فلا قوله  
(لا نجد ان طلبت مختصا) كأن سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لا يفعل  
لفرض اصلا والمبادئ العالية لا يفعل لفرض في السافلات ولا شك  
ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام الا ان يوافق بها ليس بحسب  
طبيعة ولا جزئيات وانما يتعلق بصدورها من المبادئ العالية على ذلك الوجه  
بأى وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية المبادئ بها وهي تمثل ذلك  
النظام الا ان في العلم السابق فان المبادئ الحاضرة لسائر الموجودات  
مع لوقاتها المتتالية حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته فذلك  
الموجودات فانما هي منه في اوقاتها كما هي جاذبة له واسهل الفرق

بحسب نفس الامر فوجود الممكن  
ليس مسبوقا باللا وجود والا عدم  
بحسب نفس الامر لكن للعقل  
لذلك يعتبر الممكن مجردا عن وجود  
الغير وعدمه بل عن وجود نفسه  
وعدمها فهي في تلك المرتبة كانت  
مجردة عن الوجود والعدم وتلك  
المرتبة انما تكون له في العقل فوجود  
الممكن مسبوق بالوجود في العقل  
وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا  
حيث قال واما بحسب العقل فانفرداها  
يتخفى تجريدها عن الوجود والعدم  
عالم يقبل عدم اعتبار الوجود  
والعدم والحاصل انه لا بد ههنا  
من اعتبار للعقل وتعمل منه ولا يخفى  
عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود  
ليس هو العدم فان وجود الممكن  
لو كان مسبوقا بعدمه سبقا ذاتيا  
لزم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه  
لوجوده ومن المعامول لئلا علاقة  
عليه بين الشيء ونقيضه بل المراد  
منه التجريد عن الوجود والعدم  
بحسب العقل فالماهية في تلك المرتبة  
لم تكن موجودة ولا معدومة بان يكون  
للمرتبة طرفا للسلب لكن صح انها  
معدومة في تلك المرتبة على ان يكون  
المرتبة طرفا للوجود للمضلف اليه  
السلب وليس هذا ارتفاع التفضين  
المستحيل لان تفضيل الوجود في المرتبة  
سلب الوجود في المرتبة على ان يكون

التي فيها الوجود وهو صادق لا على ان يكون فيها الساب ثم لا كان ابو جود ليس ذاتا **﴿ بين ﴾**  
على ذاته تعالى لم يتصور في شئ منه مرتبة التجرد عنه فلا يتصور في حقه الحدوث الذاتي وجهنا زيادة تخففي  
وخصنا شئ التجرد بغيره لا في ان المبدأ على ما قررنا في ولا يدعنا ما في **﴿ كذا ﴾** كما يجب ان يكون على قدره

(قال الشارح وكذلك الحالة التي للانفس الذاتية) اقول هذا وما ذكر سابقا حيث قال فان علة هاتين الحركتين لا يتحصل موجودا لهما بدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة او ارادة بيانا للحسالة التي بها تكون علة وسيصرح الشيخ بما يدل \* ٣٦٩ \* على ذلك حيث ذكرنا ان لا يمكن شي معوق من خارج وكان

الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لعل الحركة لانفس العلة لا يخلو عن تكلف كما لا يخفى (قال المحاكات وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر الخ) اقول فيه انه لا يمكن في التصدير بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكورا بلا دليل بل لا بد من ان يكون واضحا في نفسه او معاوما من الفصل السابق على ما مر في اول الكتاب بل الوجه ان يقال هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع وكان هذا الحكم واضحا بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس الى ما عداها فان هذا الحكم مطبوع بقله الطبع الذي لم يخل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسبشير اليه الشارح حيث قال وعلى حكم قريب من الوضوح فان قلت يمكن ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس في قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى استلزام وجود العلة استلزام وجود المعلول وامتناع تخلفه عنه والدعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلة التامة ومن البين ان الاولى لا تستلزم الثانية

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصح فيه دونه قوله (والمقصود نفى القرض) لكان هذا النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تتعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدأ ببيان غايات افعال المبدأ الاول والمبادئ العالية اعني العقول فبين اولها ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للبادي العالية ولما فرغ من العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما سمية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جواذا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قتم ان ذلك محال وهل هذا الا لزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او يدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجال واحتمال الاله لمعان وقد تبين مفهومات الغنى والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجال ههنا واو فرضنا فيه اجالا فسلم تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم واو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا وهو فيصح في المناظرة فلا يقال ان عنيتم بالانسان الحجر فلا نسلم انه ليس بمبدأ دوما قوله فهل هذا الا لزام الشيء على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولي به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولي به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكلا بفعله ولو كان مستكلا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فمهما مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل العايرة بينهما وبينه ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قوله الثاني تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بدل

اذ لا يلزم من امتناع تخلف شيء عن شيء وجوب تحقق الشيء الثاني عند تحقق الشيء الاول والالزام وجوب تحقق جميع الوازم في انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط او وصف والمشروطة مادام الوصف وان يجهل عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشيء ما لم يجب لم يوجد وان المعلول وجب وجوده فهو موجود

هائه التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة فتأمل ( قال )  
 الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه ) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه  
 الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد ٣٧٠ \* الذي هو في قوة الجواز

ايضا والجواب ان مراده انه لم الختم  
 لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب  
 حتى يقول في الثاني لم يعمد موضع  
 وجب وان كان من الواجب ان  
 يقول شيء متشابه الخلال في كل شيء  
 وله معلول وجب ان يجب عنه سرمد  
 يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني  
 وكأنه بالنتيجه عليه في هذا الوجه  
 اكتفى في التنبيه عليه في الاول  
 ( قال المحاكات كان ترجحا لا حد طرفي  
 الممكن المتساويين على الآخر المرجح )  
 اقول فيه نظرا للمفروض ان الوجود  
 اولى بالنسبة الى عدمه لكنه لا ينتهي  
 الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن  
 حيثئذ متساويين فالصواب ان  
 يقال ان يتوقف صدوره عنه على  
 امر آخر كان ترجحا لوقوعه في وقت  
 الوقوع على وقوعه في وقت عدم  
 الوقوع ( قال المحاكات ولا يخصص  
 مع هذه الشبهة ضدى لا يلافرق  
 بين الترجيح بلا مرجح والترحح  
 بلا مرجح ونحو الاول ) اقول هذا  
 الكلام مشهور بين الاصحاب وائس  
 فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح  
 مستلزم للترحح بلا مرجح اذ مع الارادة  
 ان وجب صدور المعلوم فامتنع الخلف  
 والا فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه  
 وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد  
 هاتين لزم ترجح احد المتساويين  
 وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما  
 وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا  
 انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان  
 مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة  
 الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل  
 على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قوله ( قد بين في النقط اثالث )  
 اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لغزب الكلام منه الى الانتهاء  
 ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف فان التكرار في الدرس مما يجب نشاط  
 النفس فنقول قد بين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة  
 الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدؤها اما خارج عن  
 المتحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور وارادة فتكون  
 ارادية اولا فتكون طبيعية فلا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية  
 ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد  
 من حدود المسئلة يترك بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه  
 فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه  
 بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا  
 عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك  
 بالطبع مصلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف  
 الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر  
 ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا  
 سؤالات الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة  
 الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع  
 فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مراد او غير مراد في حالة  
 واحدة وانه محال واجب عنه بجواز كون الشيء الواحد مراد او غير  
 مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف  
 افراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات  
 والافراض الثاني انا لانسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك  
 الحد او الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك  
 الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

في وقت آخر والما يمكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يارزم التسلسل على سبيل التعاقب \* و \*  
 ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص لمحبو الواجب والاجماع انما يعتقد  
 على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع متعقبة على بطلان القول بالوجود القديم

تغير الواجبة وصفاته مطلقا فنقول انصاف النوع بالقدم والحادث انما هو باعتبار الوجود والنوع  
لا يوجد الوجود الاشخص وجميع الوجودات في الفرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال  
من ان النوع قديم بتعاقب ٣٧١ \* الاشخص فكلام مجزى معناه ان قبل كل شخص شخص لالى نهاية

ولوسلم انه يلزم حينئذ قدم النوع قائما  
يلزم على رأى من يقول بوجود  
الطبايع في الاعيان بنفسها ولعلمها  
غير موجودة فيها كما هو رأى  
المؤخرين واختاره صاحب المحاكات  
واوسلم وجود الطبايع فيها فنقول  
انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة  
بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده  
بعض المحققين ويجوز ان يكون  
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي  
ومع تجوز تلك الاحتمالات كلا  
او بعضا لا حاجة الى التزام تجوز  
التخلف عن الفاعل المختار وتجوز  
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول  
خلاف ما برهن عليه الشيخ آفا  
والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح  
وهو محال بالضرورة ونجوه  
يفضي الى انسداد دباب اثبات  
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكات  
ان قوما اقوم احد بهما يلزم  
التركيب) اقول الصواب حل التوفيق  
على ما يتناول النفسية ليصح الحصر  
(قال المحاكات والجواب ان المؤثر مالم  
تكن له خصوصية بالقياس إلخ)  
اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية  
لم تحقق بالنسبة الى ما ليس بمعلول  
اصلا وانما تحقق الخصوصية بالنسبة  
الى كل معلول فغير مسلم قلت الخصوصية  
المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق  
المعلول بخصوص بل بها يكاد

وذلك الوضع بتركه وامتناع لمادة المعلوم فالاولى ان يقال ان طلب  
وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما  
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن  
لانسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون  
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجوز ان يكون المطلوب  
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل  
بغيرها فانها لذاتها تقتضي التاخر الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير  
والمطلوب بالحركة اما الحكم او الكيف او الالين او الوضع والاشية الاول  
متنافية ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لانسلم ان القسر  
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد  
السكون في الموضع وبفسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لانسلم انه  
يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم  
السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من  
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعى واذا قد بان ان الحركة السماوية ارادية  
فراها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن  
الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حر كته والا  
استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هي النفس  
المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون  
مدركا والمدرك الكلى ممتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان  
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لانسلم انه ان حصل المراد  
الجزئى يقف الفلك وانما يكون كذلك لولم يستعد بواسطة نيل ذلك  
المراد لا يرتد جزئى آخر وهم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له  
وضع جزئى يطلبه يستعد لوضع آخر جزئى يطلبه فلهذا يتحرك دائما  
وثانيها انا لانسلم اذا كان ذلك الجزئى في ممتنع الوقوع يستحيل طلبه  
ولم لا يجوز ان يكون يتخيل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى  
الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه ممتنع بالمراد الكلى فانه  
اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد كلى  
فبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية  
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ان يتحقق الامر الدائر بين المعلولات نظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تنكفي في هدر الفعل الجزئى لان نسبتها الى جميع  
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين المعلولات عين المتنازع  
فيه وان اردت شيئا آخر فلا يلزم كونها موجودة لانا لانسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكات

وذاثة واحدة حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين) اقول قد عرفت ما فيه فاعلم (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان اللازم اما التسلسل والتكريب في الذات والاول باطل فنعين الثاني بيان ذلك انه في كل ٣٧٢ مرتبة لم يكن جزء لذات

الذات يعود الكلام في ان هلته ماذا

اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا وفيه ان الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة للمصادر التي هي امر اضافي بل في الخصوصية المذكورة ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها عين الواجب وفيه ما فيه واقول على اصل الدليل ردان تلك الخصوصيات لعلها لا تنجم في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال فالصواب ان يقال مصدرية لذلك غير مصدرية لهذا فيلزم التكرار في جانب العلة سواء كان التكرار في ذات العلة وحقيقته او في عوارضه او في شرائطه وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض اذ المراد بوحدة العلة ههنا ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته سواء كان جزءا له او خارجا عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله يلزم منه تركيب اما وامابل التعيين هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو منقسم بالحقيقة ظاهرا في تركيب نفس الذات ايضا (قال المحاكمت) وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري كالوجود الخارجي في الاحتياج الى علة قلت ارادانها لا يحتاجان الى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات وكان محالا (قال

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية ولا يخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بآداة جزئية تذهب من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مسددا ولا ينفش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الملك قوة جسمانية يرسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يخصص بعض اجزائه تلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الملك فملك القوة المنطبقة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الملك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كالاتهام موجودة بالعل فهو العقل والا فهي النفس فلا يتخلو اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جاز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان يحرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكتملا بفعله ولا بانها ليست طبيعية بل بفعله بالوجه الثاني ثبت ان يحرك الله بالوجه الثالث ان لا يكون له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية بل بالوجه الرابع ان المراد الكلي ليس مما يتجسد واما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مجردا عن وجوده وهو طالع له ولا ان يكون مفقودا وهو محصله لان حاله متساوية واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنقطع الا في الجسمانيات والعقل منزوع عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتي وعلى الشرح ايضا فن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالاتهام حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة ولاظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صفري القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه انسب واوجع كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجسد وينصم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما ممتنعان لثبوت العقل وكذلك قوله فانه مريد لامور جزئية يتحدد ويصم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

المحاكمات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على تجدها جوابه انه اذا سلم ان حيثية العلة اذا كانت قاعلية كانت متعققة ومحتاجة الى علة موجودة فندتم الكلام اذ الكلام انما هو في العلة القاعلية فاذا كانت لها حيثيتان كالتا موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيتحقق هناك حثيثان اخرى ان يلزم التسلسل او التركيب نعم يرد المنع الثاني ههنا  
لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خير بان تقر بالدليل لا يتوقف على ككون الذات هي  
العلية للمصدرية بل لو كانت ٣٧٣ العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدرية بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب او التسلسل نعم  
لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة  
المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكات  
والشارح بينه من ماخذ آخر) اقول  
لا بد في اتسام الكلام من اختيار  
المأخذ الذي اختاره الشارح لما  
عرفت ان المراد بالمقوم ما ليس بخارج  
حتى يصح الحصر في كون احدهما  
مقوما وكون كل منهما خارجا وحديث  
يظهر انه لا يلزم من كون احدهما  
مقوما التركيب بل لا بد من نقل الكلام  
الى الحيثية الخارجية كما فعله  
الشارح لمحقق (قال المحاكات  
والمراد بذلك اللازم في قوله حثية  
استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم  
لحقه حيث قال احدهما من مقوماته  
والآخر من لوازمه ان يكون المراد  
باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده  
وهو وقوله حثية ذلك المقوم  
اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد  
المعلولين على هذا الفرض وحله  
على المعلول الاول لوجهين احدهما  
انه على الاول يلزم استدراك لفظ  
الاستلزام بل ينبغي ان يقول حثية  
ذلك اللازم وثانيهما انه لو حل  
على حثية الهيئانية حتى يكون المراد  
من حثية استلزام ذلك اللازم  
حثية الهيئانية لاجابة الى نقل الكلام  
الى مبدء الهيئانية انه خارج ام مقوم  
بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك

تجدها وتصرمها ففهما غنى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك  
ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم  
لصدور الحركات والا وضاع المتجدد والمنصرمة عنه وتوقفها على  
ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم لانه موجود دائما  
متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بنبوت الارادة الجزئية ونفيها  
كما كان ذلك استدلالا بنبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعها في وجه واحد لان  
ما أخذهما وهو الارادة واحد في ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة  
المذكورة على نفي المراد الكلّي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه  
فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا  
بحصله فنقول نعم كذلك الا انه يختص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو  
انها بالغاوشى الجسمانية والعقل منزّه عنها وكأني بنى الارادة الكلية  
بطريق والارادة الجزئية بطريقتين ولا حرج فيه والآخر انه لمسلم يكن  
للعقل ارادة كلية والارادة جزئية فلا يكرن له ارادة اصلا فنقول المقصود  
انه ليس له مراد يفصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والافن الجائر  
ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلّي او جزئي الوجه الثالث ان  
المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعالى التدبير وانصرف  
مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا لا كما لا تواسطة جسم  
الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن  
مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا  
للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو  
العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت  
انه كذلك هذا خلف قوله (لانه لم يرد ان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو  
نقلوا من ارسطو ان المباشرة لتحريك الفلك هو النفس المنطبقة ولها ارادة  
جزئية فلما استدلل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن  
ان يصرح بخلاف اقول تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آء قوله  
(ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لدفع شهواتي) لما بين  
في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من  
تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس  
او معقول اى غير مدرك بالحواس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب

الهيئانية فتأمل (قال المحاكات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آء) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا  
لان التركيب من الماهية والوجود لا يجوز ان يكون مع الوجود بل لا بد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه  
متأخر عن الماهية هذا ولا يخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من الماهية والصورة وبين تركيب البيت من الجدران



والسقف بان الاول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اريد تحقيق التركيب الخارجي فتأخر فيها عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني مركب صناعي غير مؤثر فيه

ولعل المثال المطابق تقسيم المتصل الى اجزائه ( قال المحاكات وفي هذا الذي حمل الشارح عليه الخ ) اقول حمل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الاراد وذلك بما يتكرر افاده والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك ( قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الحقيقى بل لا بد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيتحقق التركيب في العلة في الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم في تقريره للدليل اما التركيب في ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما للماهية واما للوجود وحمل التركيب في صورة النقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولاهما فلا الشبهة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما الثانية فلا حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الا رادبة يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبيه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لذات المعشوق ولا صفاته ولا شبيه ذاته ولا شبيه صفاته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق في فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في اشئة اعني ذات المعشوق او صفته او شبيه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا واما ما كان يلزم احد الامر من اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب اشبه بالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبهها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبهها بعد شبه بحيث ينقض شبه ويحصل شبه آخر فلا يخلو اما ان يكون يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني باطل واللازم وقوف الفلك فاذا المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برائه من القوة اى في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اى في صفات نقصان والثاني محال فيكوى المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمقول بل يكفي ان يقال لما كان حركته ارادية فراد لا بد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبيهه الى آخر الدلائل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم وليرجع الى بيان ما عسى بشكل من الشرح والمتفق قوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقولنا العلى اى القوة العملية فقد سمعت

من حيث الذات والصفة على ما حمله الشارح فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم ان لا محذور في التزامه بل هو واقع على ما قرره قلت بعد الاغراض عن انه تكلف بأبى عنه ما صرح به في آخر الفصل حيث قال ويلزم منه التكرر في ذات العلة كما مر وكذا ما ذكره صاحب المحاكات حيث قال فلهذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيته عن السلب والاتصاف والقبول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار ٣٧٥ ✽ الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشيء عن الشيء امر يمكن في تحقيقه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لوجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير كونها اي الشئين مثلا عارضا بين قولك لان عليه اي المسلوب عنه لاحد هما غير عليه للاخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو المسلوب المعين وحيث كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فبالتمسك بالتحقق التكرار في جانب العلة اصلا لان حيث الذات ولا من حيث الصفة واللازم خلاف المفروض فلو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحيث يحسن قول الشارح ويلزم منه التكرار في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكرار على المعنى العام الشامل لا التكرار من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعمال بالتركيب من حيث الذات حقيقة وهذا بما يورد

ار للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات وانطباع المقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك آلاتها فهي تتصور الاشياء ثم تحرك آلاتها ليحصل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور اولا امره بتحريك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون شئنا غير محصل الذات فهو بيان لخصر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا اولا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن فرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكيف والاول او ثوابها واما ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة انيل ذاته بل اما نيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغير محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبته كحاسة وموازة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال مالم تحرك وان كانت الحركة بغير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته اوصفته والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الخصر والمقدمات الباقية مستندة قطعاً ولعله يحمل على زيادة تبين وايضا واما قوله وبالجملة فيكون من كالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته احواله يكون من كالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته احواله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالخاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كالات الجسم المتحرك واللازم احد المحذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خير بانه او خذفت هذه المقدمة لمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع بالدائم فمحصله ان الشبه وان كان غير مستمر بحسب الشخص الا انه مستمر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستمر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله خلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع تعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كانه

الوجه الاول واما صاحب المحاكات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب ثم لا يخفى انه الوجه الثاني يرجع الى النوع الاول من المعين الذين ذكرهما صاحب المحاكات هذا وفي كون سلب شيء عن شيء يتوقف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت شيء

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبى اذ ليس كلام الامام فيه ولو حل السلب على القول اوفى  
 عدم الملكية لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف العمى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه  
 نظران الشئ المطلوب عنه آه) اقول قد مر ان حجية الصدور هي ﴿ ٣٧٦ ﴾ الخصوصية المذكورة

موجودة اى فيما اذا كان المعلول  
 موجودا ومن المعلوم ان الكلام  
 في علة الشئ بالنسبة الى المعلول  
 الموجود في الخارج وحينئذ نقول ان  
 تلك الحثيات فيما نحن فيه موجودة  
 في الخارج لكون المعلول الصادر  
 موجودا في الخارج على ما هو  
 المفروض واما الحثيات التى كانت  
 في صورة النقص فلم يلزم تحققها  
 في الخارج اذ لسبب والاتصاف  
 والقبول امور اعتبارية لا يقتضى  
 صدورهما عن عللها كون خصوصيات  
 تلك العلل موجودات خارجية واما  
 كتب افن فملوء من تعدد الجهات  
 في الصدور اى الجهات الاعتبارية  
 لا الجهات الحقيقية الموجودة واما  
 الابرار الثانى فانما يرد على ما وجهه  
 كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل  
 كلامه رحمه الله على انه لم امتناع  
 استناد العلول المتكثرة الى علة واحدة  
 وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت  
 ادعوى على تقدير نقيضها فيكون  
 حقا وان حل على انه ادعى عدم  
 التوقف واستدل عليه بلزوم عدم  
 استناد الممكنات الى مبدأ واحد  
 ولما ان نوجه كلامه بانه لو توقف  
 على امرين لزم ان يكون احدهما  
 ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة  
 عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل  
 الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينهى

جواب سؤال وهو ان يعل الغرض من الحركة لو كان شبهها غير مستقر  
 فالمراد اما شخص الشبه او نوعه واما ما كان يحصل شبه واحد وحينئذ  
 يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوده غير  
 متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر فحمله الكلام انه اذ ثبت ان المراد  
 هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهاة  
 متناهية او مشابهاة غير متناهية والاولان باطلان والمثابهاة الغير  
 المتناهية اما ان يحصل دفعه او على التعاقب والتجدد والاول باطل فنعين  
 ان يكون المطلوب هو المشابهاة الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على  
 سبيل التدرج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق تشبها ما  
 بالامور التى با فعل من حيث براءتها عن القوة فانه يخرج تقسيم الشبه  
 المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير  
 اى يحرك السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل بفيض عند رشحات  
 الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعدادات المواد النقصية  
 وتلك الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى  
 وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر  
 هو الوضع فان الفلك يتحرك وتنتزع بواسطه تلك الحركة الاوضاع  
 الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور  
 المماثلة التى هى با فعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذى  
 كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما  
 ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب  
 المشابهاة ويقل بواسطة تلك المشابهاة الفيات الفيض من معشوقه فهناك  
 اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات  
 ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كالات للجسم واما  
 التشبهات وما يترب عليها فهى للنفس ونحن لانعرف حقيقة ذلك  
 الشبه هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول  
 لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس  
 اما للجذب او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته والشبه به اوضح  
 ذلك ولئن سلمناه لكن لانسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم  
 في البسيط تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية فى شئ من المراتب كانت عين ﴿ ومن ﴾  
 ما ذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادرة هكذا وقد صرح الشارح بتقدم المصدرية بهذا المعنى  
 على الصادق فتأمل (قال الشارح فاذا يكون لما لانهاية له كلية منحصره في الوجودي) اقول اى بجملة اذ يصدق على كل

كل واحدانه موجود بالفعل اى في الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فلزم اجتماع الكل في زمان واحد وهو يتناقض ما فرض من تعاقبها ( قال المحاكات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ ) اقول الظاهر ان هذا اقائل توهم ان الانقضاء يتناقض ٣٧٧ \* - كونها غير متناهية مترتبة في الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين

ما اذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما اذا كان في جانب التناهي وههنا لم يلزم الانقضاء الا في جانب التناهي لاني الجانب الآخر هو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهي اى يستحيل اذا كانت في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي لاني الجانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحوادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ ففيه نظر وامل ( قال الشارح نحن من الفضل وقتما الخ ) اقول حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شئ غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا لعلته التامة التي كان الكلام فيها اذ الكلام في المصادر الاول ان لم يكن واجبا على ما مر فلا اقل من ان لم يكن متمتعافيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والارز الترحيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام في المصادر الاول ولا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون متمتعافيجب ان لا يحصل

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن زلنا عن هذا المقام فلانفس بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على اننا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حاله اذا كان ذات المعشوق او حاله قارا دفعي الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بخسب تعاقب الافراد او حاله من المعشوق كذلك كما ذكره في الشبهة بعد ذلك لانفس ان الموصوف بصفات كالغير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على لتعاقب عاية ما في السبب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بمحايه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا اعنت التأمل في الدليل امكنتك دفع هذه الاعتراضات اوبعضها قوله ( ونقرر الكلام ) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف التشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يتخلو اما ان يكون الجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشارك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ وذلك يقتضي تشابه احوالها وهكذا ان كان له بولائها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف التشبه به لكن الملزوم

اعترفوا بشئ يلزم عليهم ٤٨ \* المقول يتجدد امر فان بعضهم قال يتجدد في المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول يتجدد المصلحة وبعضهم قال يتجدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول يتجدد شئ غير الفعل فتقابل به في المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتباري فلا يلزم يتجدد شئ موجود خارجي وهو الذي هو بواعنه قلت لافرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيها ومن  
المعلوم ان المصلحة والامكان امور متعاقبة في الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قد مر بطلان وجود  
الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ٣٧٨ ❦ ان المراد بالامتناع اما الامتناع

الذاتي فليرمى الانقلاب بعد الحدوث  
واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك  
الواجب الوجود انه مقتضى له فلا  
يمنع به وايضا هو باق فكيف يزول  
الامتناع الذي كان من قبله فلا بد  
من مدخلة الغير فيه فلم يكن الواجب  
علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك  
المسافع فتأمل واعلم ان الشارح  
اختار هذا المذهب في التجريد  
وقال واختص الحدوث بوقته  
اذلا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من  
غيره مرجح فان الاوقات التي يطلب  
فيها الترجيح هناك معدومة اذالزمان  
هناك موهوم ولا وجود له الامع اول  
وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء  
إلهية لا يعجزد التوهم فطلب  
الترجح فيما بينها غير معقول اقول  
فيه نظرا لانه يمكن طلب  
ترجيح وقوعه مقارنا للزمان دلي  
وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد  
الواجب على وقوعه معه وما قيل  
عليه من انه يمكن طلب الترجيح  
فيمابين الاجزاء التي حدثت فرمود  
بان الزمان لا تحقق له الامع العالم  
لانه مقدار الحركة التي لا تحصل الا  
للجسم وايضا العلة المستقلة يكفي  
للترجيح ولو صح ما ذكره لصح  
ان يطلب رجحان وقوع حركة  
القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده  
بان يقال لم اخنص حدوث حركة

حي قال تعالى مثله هذا هو التقرير المحرر المنج لعين المطالب وهو كثرة  
المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقض المطلوب  
وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا  
وهو عكس نقض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا  
لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطء وهو عكس نقض الصغرى  
يتبع ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي  
اللزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان  
انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان  
قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة الى جهة  
معينة الى آخره بيانها لا ييسر الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك  
في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم  
اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف وفي ما تقرر نظر  
من وجوده فار قوله لا يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حدا ن اريد  
به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة  
او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذمعي فهو مسلم لكن لا يتبع المطلوب  
فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات  
لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لانسلم  
وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في  
اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف  
الاضاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجائز  
ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عرض صفة لها  
بواسطة امر آخر كما انا نحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على  
سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه  
الصعود سلسا لكن لا نسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك  
بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف  
النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال ولئن سلمنا لكن لا نسلم  
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان يشبه  
جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله  
(واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة التشبه يستلزم

القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة محققة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح ❦ وحدة  
لازم على اى حال قلت ما ذكرت راجع الى طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على ما مر آنفا نعم يمكن طلب الترجيح  
بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ما ذكرنا بهينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

اعلمها لم تكن مستغلة قالت حينئذ ينهدم ببيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب صله تامه فان قلت  
يرد على هذا الجواب ايضا ان المستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم يختص  
بهذا الجزء الوهمي ﴿ ٣٦٩ ﴾ من الزمان فالجواب انه يدفع بما ذكرناه طلب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة ( قال الشارح فهذا  
غرض ضئيف ) اقول وجد الضعف  
ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره  
وقصد بالزمان على المعلول بل يكفي  
هناك التقدم بالذات على ان الاحتياية  
عند الحكماء ليس بالمعنى الذى عند  
المتكلمين والتقدم الزمانى لا قصد  
والارادة لوسم في العمل الاختيارية  
فاعله انما يكون في الاختيار  
بالمعنى الذى ذكره لالمعنى الذى  
عند الحكماء بل نقول تقدم القصد  
والارادة بالزمان على الفعل كما في افعالنا  
من جهة قصورنا ونقصنا في الفعل  
والثاثير والواجب تعالى منزّه عنه  
لما تقرر انه واجب في ذاته وفعاله .  
( قال الشارح والحوادث التى كلامنا  
فيها ليست بموجودة جميعا في وقت )  
اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي  
على الغير المتناهي الاخر في الجانب  
الغير المتناهي باطل سواء كان  
الاتحاد موجودا في وقت واحد  
او كانت موجودة على سبيل التعاقب  
اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا  
اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع  
الناقص وتناهي ويلزم منه تناهي  
الرائدة لانها زائدة على الناقصة  
بقدر المتناهي فالحق في الجواب  
ما ذكرنا سابقا ان زيادة الغير  
المتناهي على الغير المتناهي انما يكون  
محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي

وحدة التشبه وهي تستلزم تساوى الحركات قال الامام هذا لازم لا يمتنع عليكم  
لانكم قائلون بوحدة التشبه فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه  
انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل  
خرجت كالاته الاليفة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كالاته  
الاليفة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات  
من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل  
عقل في ذلك فافلك لا يطلب التشبه الوجود خرج جميع كالاته الاليفة  
من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة التشبه به يستلزم  
وحدة التشبه ثم تساوى الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول  
ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج  
الكمالات الاليفة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه  
واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزمكم  
هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية  
لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئى لا بد ان يكون  
لمتشبه به جزئى فلا يلزم وحدة التشبه به ولا خفا في ان جوابه يطبق  
على التقرير الثانى لعدم احتياجه حينئذ الى تقدير هذه المقدمة القائلة  
بان تشبه الجزئى يكون لمتشبه به جزئى وهي مفقودة في الشرح قوله  
( ذهب قوم ) اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات  
الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هي التشبهات واختلاف  
التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به  
وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الطن واقع بهما والظن في  
مثل هذا المقام كاف ثم ان قدما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات  
ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات  
في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة  
في الجهة المخصوصة على لهيئة المخصوصة نافعة للسافر فلهذا اختارها  
والشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة  
الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى  
ان السكون يحصل خبرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها  
نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثانى انه لا يجوز

وههنا ليس كذلك والجواب ان رهان التطبيق لا يجرى عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان التطبيق  
لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقضى  
اجتماع المتطابقين ولا يحسب الوجود الذهنى على التفصيل لا متتابع ملاحظة الذهن امورا غير متناهية



بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفي للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا يتحقق حينئذ ترتيب اول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجالي ( قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لانهاية له حل غلط ) اقول الاستدلال على ﴿ ٣٨٠ ﴾ عدم الفرق بين انقضاء

ما لانهاية له في الزمان المتناهي وانقضائه في الزمان الغير المتناهي فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المتناهي اقول الا ظهر كما مر اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين لانقضاء في الجانب الغير المتناهي والانقضاء في الجانب المتناهي كما ان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المتناهي والازدياد في الجانب المتناهي ( قال المحكمات بل هو عين الشق الثاني من استفساره ) اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت اي بعد الوقت الذي فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان ما آل الفقرتين واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق الثاني والله اعلم ( قال المحكمات لمتبين في النقط السابق الخ ) اقول قد ذكر الشارح في اوائل النقط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذ هو ايضا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهو الى ان قدرته واختياره لا يوجسان كثرة في ذاته اقول فلهذا اكنفي بما ذكره اولا ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع ( قال المحكمات فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف قضية ) اقول

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لا مشترك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختبار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية واعلمها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بنحو السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو زائد لادخله في الجواب وكذا قوله فاعلمة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى آخره التمام الجواب دون قوله فحمله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قوله بالكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله ( والجواب عن الاول ) تقريره انا مختار ان ذلك لا واحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان متشبه به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيدا لا ذلك لكن نختار ان المتشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبه به قلنا لا نسلم فان المراد بالمتشبه به ماله مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في وجود ذلك قوله ( في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور ) اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كما لا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما يعقل امور او ينقش في قوة الخيال صورها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

في هذا التفرع نظر ظاهر والتحقيق انه لا شك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس ﴿ فيسمى ﴾ مصدقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التفتيش والتصوير انما يحصل بربط المعرفة بالمعرف وحله عليه ولهذا قيل معرف الشيء ما يقال عليه لا فائدة تصور ومن العلوم انه لا يتصور الجمل بدون القضية فالمركب من المعرفة والمعرف قضية

نعم هذه القضية والتصدّق المنطوق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للنص ويزو قول  
الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك  
مقدمة خطائية ربما ٣٨١ يؤيد ما ذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح

في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيف  
فيكون قضية لا محالة ( قال الشارح  
وان كان يريد بالفقير شيئا اخر  
فلا بد من افادة تصويره ) اقول الحق  
في الجواب ان يقال الفقير والغني  
قد يعتبران مقيسا الى الاضفان المحضة  
والى المال ولما كان المراد بهما  
في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيسا  
الى احدهما بين المراد بهما بان الغني  
اي ما اراد بهذا اللفظ في الاصطلاح  
كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور  
الثلاثة الى خارج هو المراد من الفقير  
والمراد من لفظ الغني يحتمل  
ان يكون غير هذا المعنى بحسب  
المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير  
فيكون الجمل مفيدا وعلى هذا القياس  
سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية  
هذا ان حل التعريف على اللفظي  
كما هو الظاهر وان حل على الحقيقي  
فالفرق بالاجال والتفصيل على هو  
المشهور يكفي لفائدة الجمل وقد صرح  
بعض المحققين بانه قد يكون نظريا  
( قال الشارح لان الموضوع هو الفقر  
المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ )  
اقول في هذا الجواب بحث اذ كما  
ان حل المحدود على الحد غير  
مفيد بناء على اتحادهما كذلك  
حل ما هو المطلق على المقيد غير  
مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق  
حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة

فيستمرى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ود هشة فكما ان حدوث  
الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب  
حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا  
لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله  
( القوة قد يكون على اعمال غير متناهية ) النهاية واللانهاية يعرضان  
للحكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات  
فنهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها  
واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولانهايتها بحسب عدد حرركاتها  
فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حرركاتها  
فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الزيادة  
يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الزيادة فهو الاختلاف  
بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال  
وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حرركاتها حينئذ اما ان تقع  
في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون  
حرركاتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية  
في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على  
ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة  
المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان  
حرركاتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة  
الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك  
ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك يستعمل على حركات  
غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض  
واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي  
لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية  
واللانهاية الى ثلاثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم  
او الماشي يتعلق به كمية كالتقوى فانها يتعاقب بها الشيء له كمية وهو علمها  
واشار بقوله فانها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية  
واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل  
مهما نهابة المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

ولو قيل ان حل الشيء على نفسه غير متصورا ذا حل يقتضي التفسير لكان هذا الجواب مفيدا والمخمس  
ان المتبادر من عدم فائدة الجمل ان يكون بدنيا اوليا وكما ان حل الشيء على نفسه بديهي كذلك حل الذاتي  
على ما هو ذاتي له ويمكن دفعه بالغاية ( قال المحسبات لبس على الترتيب الطبيعي ) هذا بحسب توجيهه

حيث حل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حل على النقص الاجمالي كما هو الظاهر من حل قول الشارح  
وجه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه  
على التفصيل ( قال المحاكمات لكن المقام بهائي يجب ان لا يستعمل ﴿ ٣٨٢ ﴾ الخطاينة فيه ) اقول

فهما نهاية العدد ولا نهائيه والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية  
فيكون لانهاية لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية  
لانه قابل للانقسام والا تفصيل دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون  
كامنفصلا فيكون لانهاية لانهاية العدد وقوله والشئ الذي له مقدار  
اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة والى الثالث اشار بقوله واما الشئ  
الذي يتعلق به شئ ذو مقدار ففرض النهاية والانهائية في القوى اما  
بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها  
فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية  
فتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل  
فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اى يكون عمل واحد يقع في ازمته مختلفة فان  
ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية  
والافتنائية وكما قال الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر  
وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت  
في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي ام لا متعددة  
متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي  
متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا  
او فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى  
مائتي ذراع في ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك  
والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله ( والحركات التي تفعل حدودا ) افترض  
بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست المستديرة وذلك مبنى على مقدمتين  
احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية  
وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها  
ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة  
مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلاثة والقسمان الاخيران باطلان  
فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة  
مستقيمة متناهية الى السكون اذ المتحرك بالا مستقيمة اما ان يذهب على  
استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما  
ان يرجع او ينطف فحينئذ يفعل تلك الحركة حدا معيناً ونقطة هي نقطة  
الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لاحركة

هذا انما يتوجه على التوجيه الذي  
ذكره حيث جعل قول الشيخ في احتاج  
الخ دليلا على ما سبقه اما لو حل على انه  
حكم لازم من التعريف السابق  
كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم  
ذلك ( قال المحاكمات فلو لم يكن في هذه  
القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى  
ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المغايرة  
فلا يصح التعريف لانه تعريف الشئ  
بنفسه وان تحقق المغايرة فكان الحمل  
ايضا مقيدا ) اقول هذا الجواب انما  
يصح على ما نقله الشارح كلام الامام  
واما على ما نقله صاحب المحاكمات  
فلاذ المغايرة بالاجمال والتفصيل يكفي  
للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة  
في المقامات البرهانية وان كفى للاستعمال  
في المقام الخطابي على ما تقر  
في فن البرهان ثم لا يخفى ان للامام  
اذ يقول هذا التعريف الذي ذكرته  
انما ينقله من الشيخ وليس دليلا على  
اذ كالم ارض باللازم لم ارض باللازم  
ايضا واما انه اذا كان كذلك لم لا يعترض  
الامام على الاول ايضا فما لا يسمع  
( قال الشارح فانه ان فعل كان مابو  
حسن في نفسه حاصلا الخ ) اقول  
فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل  
الفعل لانه حسن كان يحصل له  
من فعله الحسن صفة حقيقية على  
ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك  
ان هاتين الصفتين فديستفيدهما

ذلك الشئ من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن ﴿ واحدة ﴾  
كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشئ بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل  
متصف بالحسن فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا يتناقض في الغنى

لا محذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان الالاي حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والاي لزم عليهم الاستكمال على اى حال فما نقله صاحب المحاكمات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي وتم لزم ورود هذا الاشكال عليهم وسنكلم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شأنه عن ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفي الغاية والفرض عن فعله تعالى وجوده لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالاخبار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر

في تعليلاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله وما شتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يفعل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا القول بنفي الغرض من فعله نعم على ما اختاره الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل سبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كالية ثم مع قطع النظر عن هذه الموصفة نقول لا يجمع مع القول بنفي الغاية والفرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا في نفس الامر واذا ترك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين ﴿ ٣٧٤ ﴾ فالانساف ان فعله كان

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمسألة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بملكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا محدود مفروضة قوله ( وقد ابطالهما الشيخ في الشفاء ) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آنا نرى فيه ابتداء الرجوع وآنا يصدق على المتحرك الرجوع انه مفارق مبان ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بان المباينة هو الاول فلانسلم المفارقة بين الاثنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء الكهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اى يكون بداية خط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بان المباينة هو الثانى فلانسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آتات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة واصلة الى حدمعين فالقوة المتحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آتى لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الاثنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذى يحصل اللاوصول في كاه وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لاماسة اذ لافرق بين الوصول والماسة واللاوصول واللاماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبه على تزييف توحيه الامام على انه محل المحرك

معلا لفرض يحصل المدح ودفع الذم والا لكان سببها ولهذا كان المسترلة القائلون بالحسن العقلى اثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضا فاعمل ( قال المحاكات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله ) اقول الاول ان يقول العلة الغائية لما كانت علة افاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يحتاج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتبار انه مؤثر فاعل لفعله وباعتبار انه علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثانى كالعقل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعل له لغرض له فيه فالغاية في الحقيقة تشبيهه بخبايه لابان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بانقوة بل بان يوجد وجودا ازليا واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعله العقل باعتباره فاعل لذاته وذاته غاية لفعله ( قال المحاكات اما بالاولين ففنا هو واما المعنى الثالث فلان فضلا عن الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذاثلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن ) اقول الحسن

والفج العقلى له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيها ﴿ الموصلة ﴾ صفة للعقل وهو موافقته للفرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعلها مستحقا للمدح والذم والاخلاق من قبيل المصفات دون الافعال فلا يصف بالحسن والفج بهذا المعنى الذى هو صفة للافعال

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال واما الثاني فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوي لا شك انه ﴿ ٣٨٥ ﴾ عقلي وهو المراد فلا اشكال فلو قال المحاكم الثاني عقلي صفة للفعل

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم في الاستدلال لان المراد مواصفة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انه لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم في الاستدلال بان فعله تعالى لا يعمل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حينئذ يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره في كمال له واما كون الاخلاق فاضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضليتها كونها صفة كمال واما انه يقتضي المدح لموصوفه فيكون موصوفه بمدحها ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالخاص انهم قالوا بان الصفات تقتضي مدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال تنصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذي فسر به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع في كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا

الموصل على القوة المحركة وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ في المشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مرتبة للمتحرك عن حدها مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الاتصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لا تنفاه الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتبارا ان الخاص من الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المتحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدركا لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا اذمت الحركة فليزعم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شأنه انه من بل للجسم عن حده موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

المعنى فانه قال واعلم ﴿ ٤٩ ﴾ ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لا يدل على ان الشيخ من جلتهم بل ربما يشعر بخبر وجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكيات وفيه نظر لا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح في جواب المثال الاول



الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو خركته الطبيعية وهي استعارة كمال عنه نفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتقافا وقال في ذيل جواب المسال الثاني وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها ﴿ ٣٨٦ ﴾ لا تفيد غيرها بافعالها شيئاً

الا بالعرض وقد شرحه صاحب المحاكات بقوله فان كل فاعل صبيحي يفعل شيئاً وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء كصفة الحجر لا يفصل باحداث الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته انما هو بالعرض لا بالذات والدليل عليه انه اذا ورد الغفل على مزاج حار احدث كيفة هي نفس كيفة احدتها في مزاج بارد مع ان تلك الكيفة مما ينبغي للمزاج الثاني دون الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغي لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء بل هذا اتفاق في هذا جواب الاعتراض الاول واما ما ذكره بقوله على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام على ما يدل عليه فصل بيان العائبة مبنى على ما نقله الشيخ في بعض كتبه من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه تعالى مؤثر قريب في الجميع وانه لا يفيض الوجود الا منه والبواقي بمقتلة الآلات والشرائط وسنين هنالك ان شله الله تعالى ان كلامه مبنى على هذا المذهب وصار الكلام حيث ان المراد من العلة بالذات الفاعل القريب سواء كان هناك آلة وشرط لم لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل

زال عنه الازالة وفي الاتصال الى الحد فهو متعدي في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الاتصال وثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك من ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان الا وصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آن آتان الوصول وأن الا وصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبني على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آتى ليس كالحركة فتقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لا خطأ في انه يستمر ويبقى زماناً كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانياً كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانها وان وقعت في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو م و ان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فسلم ولكن لا يلزم وجوده في آر الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع الماويل وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد توجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه مادام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله مادام في الهواء كان منزلاً مقرباً وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلاً ويبقى مادام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فم وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر مبعده عنه وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل التخصي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسر اوضح بنا مدنا في اثنته حركته عليه حتى

بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا نعلم انه فاعل ﴿ انزلناه ﴾ لاحداث الكيفية الملازمة من حيث انها ملازمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفسه تلك الكيفية واما فاعل تلك الجملة فاعله هو الطبيب الذي بل الواجب تعالى هذا ويرد على تقريره انه يبدل على ان العلة الطبيعية للشيء بمسببة

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة  
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للانطفاء والانطفاء موجب  
للموت فاختلال الاعضاء موجب موجب الموت وذلك امر ظاهر بالظلال لان اثر العلة البعيدة لا يصل

﴿ ٣٨٧ ﴾

الى المألول على ما هو المشهور قال (الشاح  
كاته من عرف البار دانه باشي) اقول  
المر في ذلك ان المشتقات تنقسم الى  
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها  
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا  
للمركبة لذاته اى حقيقته لا بالعرض  
لان الحركة وصف لجاورة والمتحرك  
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو  
موضوع حقيقى للحركة فالمبادئ  
مع قطع النظر عن اتساقها الى  
موضوعاتها لا يتصف بكونها بالذات  
او بالعرض والحاصل ان الموجود  
من الحركة في صورة تحريك السفينة  
ليس الاشخصا قائما بالسفينة الا ان  
نسبته الى السفينة كانت بالذات  
بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة  
بها وان نسبته الى الجالس فيها  
كانت بالعرض بمعنى ان جالسا  
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة  
اخرى قائمة بالجالس سمي حركة  
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتبارى  
من جهة اى كونه بحيث سفينة تحركت  
ويظهر عند هذا وما ذكره  
من النظر انه حمل افادة ما ينبغي  
في كلام الشيخ على المفاد الذى ينبغي  
للمستفيد حتى يصح الكلام وبطابق  
نظيره والا فالافادة يمكن اتساقها  
الى ما هو فاعلم بالحقيقة الى ما هو  
فاعلم بالعرض وليس مثل هذا  
البرودة بل مثل التبريد الذى يجرى

اثره ولا شك ان يدنا يتحرك بالمساواة في جهة النزول فلو سكن الخروج  
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معاومة قطعاً عما وراءها ان الحركة لما انحصرت  
في الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذى هو مقابلها  
منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه  
اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهرا الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر  
منه اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود المبين هو سبب وجوب  
السكون كان امتناع الخلافة قد يكون بسبب الحركة التخليلية قوله (والحد اعم  
من النقطة) لما كان الدعوى وهى ان الحركات المختلفة يتمتع ان يتصل  
من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اثن او كم  
او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا  
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهى تنتهى الى تلك الغاية  
فهى فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة  
الابنية اسهل فلماذا خصص الدعوى بعد ما عفا قوله (وانما  
وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف  
للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حل على الحركات كان اظهر  
وانما حله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هى الحركات المنتهية  
المقطعة والحركات المنتهية المقطعة واصله الى حدود من المسافة بالضرورة  
اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة  
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما  
تتوجه الى حد وتثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا  
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذى توجهت  
اليه الحركة وهذا ليس بسان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بسان  
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا  
انتهت يكون انتهائها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها  
في آن آخر وبين الاثنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة  
الاخرى هو ان انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تعاقبهما  
فقد بين لك ان المراد بالحدود في قوله هى التى تفعل حدودا حدود الحركة  
وهى نهاياتها وانقطاعها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهى  
التي يقع بها الوصول اى وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

فيه بالذات وبالعرض فتأمل ( قال المحققات فان ترك الحسن لا يجب ان يكون فيها) اقول فيه فظهر ظاهر لانه  
لما كان المتبر في موضوع القضية الثانية احدا الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فعدم استلزام ترك الحسن  
لخصوص قبح الترك لا بدلى على فنى التلازم لجواز استلزامه لاحد الامرين وهو القيد بالمتحرك بل الحق

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين  
وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم  
الكلام (قال الشيخ ان يمثل النظام السكلي في علمه السابق الخ) ٣٨٨ ❀ اقول هذا الكلام على

وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة  
فهو عكس المقدمة لئلا كورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود  
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا  
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله  
هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز  
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط والنتيجة على  
ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية  
ما في الباب ان فرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى  
ينقطع تلك الحركة وينتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله  
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس  
نقيض العكس وايت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف  
ينقض الحاجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة  
وما ذلك الا تناقض محض قوله (واشار الى امكان وجوده في ان بقوله  
فان الا بصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد  
الاستدلال وهو هذان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل  
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني) لما كان حاصل الدليل ان ههنا  
آتين ان الوصول وان اللا وصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات  
الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل  
كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والقاسر  
وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول  
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الاتصال وفسائل ان يقول حل  
المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن  
كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك  
ولهذا حل الامام المحرك الموصل على القوة الحسية فان القوة الحسية  
في ان الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة  
والآن الذي تصبر فيه غير موصلة غير الآن الذي تصبر فيه موصلة  
فبينهما زمان سكون وقدم ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول  
الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدام الميل  
بالزوال والاتصال عنه لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد

طبق كلام الشارح مبنى على ان  
علم الواجب بالممكنات ليس بمحضورها  
عنده بل بارتسام صورها في ذاته  
تعالى او في مجرد آخر على ما سيجي  
في محط التجريد اذ سبق العلم بالحضور  
على وجود المعلوم وحضور غير  
منصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ  
ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان  
مقبض الوجود في العالم هو الله تعالى  
واما القبول وما عدا ذلك فمقبض  
الاتان والشرائط هذا فان قلت  
العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور  
فعلمه تعالى يكون زيد موجودا في  
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا  
موجود في هذا الوقت لا بحالة  
خلو حال كونه فيه بعلمه لزم الدور  
قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله  
ويعتبر مطابقة له لانه معلول له  
سأخر عنه في الوجود كيف والعلم  
قد يكون متقدما على معلومه زمانا  
والتقدم زمانا لا يكون معلولا لمتأخر  
فان قيل لو كان علم الواجب علته  
لحدوث الحوادث المستندة اليه  
ومن جعلها افعال العباد وظاهره  
علته مستلزما فيلزم الاجزاء ويشكل  
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب  
علته لحدوث الحوادث المستندة اليه  
وافعال العباد عند الشيخ مستندة  
اليهم لا اليه تعالى وسيجي له هذا  
اجوبة اخرى في محط التجريد (قال

المحاكمات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء الجسم السكون بالطبع) ❀ في  
اقول بالطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضى سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلى وطبعه  
لا بد له من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرج القاسر عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الوضع كان مغيرا اليه طبقا

لولم يكن هناك قاصر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد صرفت امتناعه وزوال القاصر وان كان متمتعاً في نفسه فلا شك في جوازه نظراً الى ذات الجسم الفلاني فيلزم جواز الحركة الرضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال فراده اما ﴿ ٣٨٩ ﴾ ان يكون جزئياً او كلياً اي جزئياً فقط فلا ينافي ما سيجي من اثبات

المراد الجزئي ايضا والظاهر ان يقول هكذا فراده اما ان يكون كلياً او لا يكون كلياً اصلاً والثاني محال بما ذكر ( قال المحاكات ولم لا يجوز ان يفيض او يظن ) اقول لا يخفى على النصف انه يجوز زوال الظن الفاسد فيقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضا عدم نيل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث الغرور في سعيه ( قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد الكلي ) اقول يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذله حصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي كان متعدد بتعدد تحصيل جزئياته فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلاً لذلك الكلي فتأمل وثانيهما ان انسان يقول المطلوب في صورة ان يكون مراده كلياً هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال لعل المطلوب في صورة ان يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة للملاحظة تلك الجزئيات واما تحصيل الامور

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة التحرك عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتماع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه الا الوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زماناً الا ان حدوثه آتى لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الآن لا يجوز ان يكون لان الوصول ولا آن الا الوصول لا متاع ارتفاع التقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والثاني الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فلم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان الا الوصول بل في طرف زمان الا وصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه الا الوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك اذارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لان لم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركاً موصلاً وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كاجاز ان يكون بطريقتين الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولا متاع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان الايصال الذي هو معلوله حاصلاً معه وايضا كفي ان يقال الا وصول آتى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه الا الوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلاً والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقتين احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آتى فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتماع

الغير المتناهية معا فيثبت كوجودها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول فيثبت لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حيث كان المراد جزئياً واحداً فاذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا وبهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال ولما يكون كذلك لولم يستبعد بواسطة بل ذلك

المراد لاني اذا جزئي آخره ولم جرا الى غير النهاية (قال المحاكات الثالث ان المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان مباينا للسماء منفصلا عنها فكانت حركتها قسرية لا ارادية (قال المحاكات ان المباشر لتحريك السماء هو النفس المتطبعة بتدبيره وان ﴿ ٢٩٠ ﴾ الجوهر المجرد عن مافيه التي

يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبثقة عن ارادة كلية بتصورها الخ) اقول هذا التقيد لدفع شبهه ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن او تخيل فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبثقة عن الارادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل (قال المحاكات امكنتك دفع هذه الاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا فان يقال لما كان حركة الفلك ارادة فردا لا بد ان يكون معشوقا وحيث ان يكون حركته لنيل ذاته اوصافه واشبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لنيل شبهه ولما كان حركة الفلك ازالة ابدية فلا بد من ان يكون المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبيه به ذاتا لا غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالنفس فلا بد ان يكون عقلا فهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي

الميلان بل ان آخر فيكون بين الاثنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالليل الثاني وهو آتي لا يحدث في زمان الوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن الوصول فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يخرج الى اثبات اللايصال وان اثبت بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميئين بل يكفي ان يقال ان الوصول ليس ان الوصول والالكان الجسم واصلا وغير واصل في آن واحد وان محال قوله (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكره ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميئين وذلك انما يكون لو اثبت الميئين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان الوصول آتي فزعم ان الحجة يتمشى من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميئين المختلفين لا يكونان متمتعين الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول متمتع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ زوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات بغني عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آتيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذا كره لاصاب وكفى قوله (لان سبب الحركة اعني الميئين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب مامر من ان السبب المحرك الموصل انما يسمى ميلا لانه معدوم بل عن الحسود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين قوله (والا لصار الآن زمانيا) لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آتيا قوله (لان هناك قسمان ثالثا) فان الآن حد مشترك بين زمانين فاذا اتى الزمان الاول بطريقه فقدم ذلك

ذكرت في الدليل لا بطلان صكوته محسوسا لكن هذا جواب بتغير الدليل نعم يمكن ان يقال ﴿ الآن ﴾ طلب المحسوس انما يجذب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون مثلثاؤه قوة شوقية شهوية واما لدفع ركنك ومنشأؤه القوة الغضبية والحاصل ان طلب المحسوس اما يكون وجهه جريا او يكون عيدا مع



مراداً وما ذكر من المعرفة وغيره اذ قيل الاول لانه مغرقة المحسوس والتشبه ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت في دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهورات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريك غير متناهية وسببها وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقيق الترتيب بينهما من جهة الترتيب بين حركات ٣٩١ التوجه اليها قلت القوة الجسمانية الواسطة في الحركة لا تحركه

والدليل انما قام في الثاني دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كان فلان آخر كان متحركاً وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من المنصريات نزم استكمال العالي بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون اتصافه بهما على التعاقب بمثل ما مر آنفاً وهو ان ذلك المشبه به الذي كان متصفاً بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلان آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسماً منصرياً او ما يحل فيه والازم استكمال العالي بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفساً غير فلكي اذ لا يكون لغيرها كالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفها ولكن يكون متشابهة لاختلافه فأمل (قال المحاكات ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للطبيعة ويكون ساكناً وبهضماً يتعين لكونه منطقة ويحرك بحركة سريعة وما هو اقرب الى المنطقة

الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا استحالة ان يكون الشيء معدوماً في زمان وقبل ذلك الزمان موجوداً او ما قوله ولا يستحيل ان يتصل الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والالكان للآن ان آخر قوله (كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجوداً معدوماً معاً) لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً وان ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المعروض انما يحصل دفعة (لو استدلل على ذلك بان وجود الشيء اوعده على التدرج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدرج بل يكون دفعة وفي آن فيلزم تالي الاثبات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله في نفسه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدرجي ان يكون دفعة كما صرح به الشيخ ولو استدلل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فيبان امتناع الحصول التدرجي مستدرك اذ اثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحذوئه ان يكون موجوداً فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمة حصوله فيسلم ولكن من اين يلزم تالي الاثبات قوله (اقول على الوجه الاول) الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج اولا ومعنى الحصول على التدرج حصول ما له هوية اتصالية تتمتع ان يقع الا في زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الاحصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدرجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدرج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول

ويكون حركته سريعاً بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك او هبولة لان طبيعة الجميع هبولة واحد فلا بد من استنادها الى الاهراض والتشبه بمشوقه نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركاً واحداً هو جرم الفلك وحركة واحدة قائمة هو صفة الحركات واختلاف احوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار غاية الامر انه اعتباري متفق



في نفس الامر بناء على ان له منشأ انتزاع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب العرض  
فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستند الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهيولى فكذلك اختلاف  
احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند \* ٣٩٢ \* الى التخصصات الوهمية لتلك

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول  
في الزمان لاعلى سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الاو ذلك  
الشيء حاصل فيه ككون الشيء مفترقا فان هذا لا يصدق على الجسم  
في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن  
يفرض من آتات زمان حر كنهه والتشثيل باللا وصول ينشأ ما تقدم  
من ان اللا اوصول واقع في الآن الفاصل ومائا خر من قوله في الفأدة  
فان ككون الشيء غير موصل قدبة ع في آن كما يقع في زمان فلا فرق  
بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها قد تحدث في الآن وتستر  
وقد ظهـر مما ذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان  
الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول  
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا يهـصـر في الحصول  
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية  
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والاخر حصول في الزمان  
لاعلى وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان  
فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين  
الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون  
دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان  
الذي بعده وبما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط  
غير ان النقطة انما يكون فاصلة والا ن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة  
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون  
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان  
وعدمه في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة  
الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة  
وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء  
متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان  
شيء واحده هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه  
اونقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة  
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لانسلم هذه  
الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة

الاجزاء بل يقال لعل تغيرها وتغيرها  
الوهمي بنفس تلك الاحوال  
( قال المحاكات سئلان لكن لانسلم  
ان اختلاف تحريكات النفس الافلاك  
بواسطة اختلاف الاعراض لم لا يجوز  
ان يكون بسبب اختلاف في القوة  
والضعف) اقول لو كان سببه اختلاف  
النفوس في القوة والضعف لزم تشابه  
الحركات وعدم اختلافها الا في القوة  
والضعف كالاختلاف في الانشبهات بها  
على ما مر في اشرح حيث قال والشيخ  
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات  
في الجهات والاقطاب وان اوجب  
قصورا فالتأويل بضمف المتشبه  
عن التشبه التام لا يخالفه ( قال الشارح  
وذلك لان كل قصد يكون  
من اجل المقصود فهو اخص وجودا  
من المقصود) اراد ان كل قاصد  
من حيث انه قاصد يكون انقص  
وجودا من مقصوده اى مما يحصل  
مقصوده منه لان كل ما من اجله  
اى اجل المقصود فيه والغرض منه  
شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر  
القطر اعم من حيث القصد ولا يجوز  
ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص  
بان يكون الاكمل يستكمل  
بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام  
بهذا التوجيه اذ لو جلتا على ظاهره  
يرد عليه انه يلزم ان لا يحصل شيء  
بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ  
الدليل جار فيه بمينه ( قال المحاكات

وهذا انقص وان سماه الامام مقارضة) اقول حل كلام القول على انه نقض اجابى ولهذا \* فيه \*  
اورد عليه المنع حيث قال ان منع مانع الخ ولا يخفى عليك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل  
فالورد عليهم لا يصلح للنقض الاجابى اصلا ولا للمقارضة الاصطلاحية نعم يمكن حمله على المقارضة التقديرية

أي بصير كلام الشيخ معارضة لو استدلل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبني عليه والاظهر ان ما ذكره منع ومناقضة على الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع ﴿ ٣٩٣ ﴾ تسليم ما ذهبوا حيث حمل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون

خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال المحاكمات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اول الكلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا سكون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم يناشوا عن كون العالي مستكلاً بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كالاته متساويين واختيلد الحركة لاجل نفع السافل واعتراض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واحاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه في اصل الحركة لا يسلّم كون غرضه التشبه المذكور الذي لا يحصل الا بالحركة وذلك لان اثبات كون غرض الفلك التشبه المذكور مبني على اصل قائم هؤلاء في التجويز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكلاً بالسافل فبعد فوت هذا الاصل والتجويز

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لا بانتفاء الحركة واعتراض على الحجة المبينة على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بجوز وجودهما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وار يكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل فيه بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك عدم فلا يلزم وجود آئين فهذا الوجه بالاعتراض انفس على ان التفصي من هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاطاحة بما مر قوله (ونقرر ان كل حركة في مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كأنه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود ينهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان واما الحركة التي لا يختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والخصر مع لان الحركة على سطح مربع مثلاً حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه قوله (وما ذكره الشيخ في الشفاء) وهو ان الحجة لا تنصير صحيحة ان بدلت لفظ المبينة بالاماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو الاماسة والشيخ قال لو بدلت المبينة بالاماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المبينة بالوصول اجاب بان اتمام الحجة بالوصول اذا ثبت الميل الثاني وعدم اتمامها بالاماسة للاقتصار عليها فهو نفس لاثاره في المعنى قوله (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متشابهة) المطلوب ان القوى الجسمانية يتمتع ان يكون غير متشابهة اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة فلانها لو تحركت جسمًا فاما ان يكون بالقصر او بالطول وهما محالان اما بالقصر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصفر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتشابه وانه محال

المذكور لا يسلّم منهم كون ﴿ ٥٠ ﴾ غرض الفلك التشبه الذي لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك الا ان الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه الفلك في اصل الحركة مع تسليم انه بطلب التشبه به منهم بل ذلك انما يسلّم منهم بناء على اصل قد لا يكون

في الجوز المذكور فالحكم بالتسوية والنجويز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبه لافي نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من نجويزكم لاواقعي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم المبنى على ذهو لهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من المصير الى الاصل المذكور والنسبة له بقوله ﴿ ٢٩٤ ﴾ والمنة الدابعة الى آخره

وعند هذا ظهرت انه لازمة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكات (قال المحاكات فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو تشنج دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى ان ما ذكره سابقا من ان الحركة محصلة للكمال يقتضي تقدم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المغارق وقد صرح بذلك صاحب المحاكات حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره هنا يدل على ان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فينبغي انهما تناقضا والجواب ان حصول كل حركة متقدم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى متقدمة عليه كما مر في تكملة النقط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان العلية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الاخر باعتبار الاستمرار والدوام فظاهر الفساد لانه قد تقرر ان سلسلة الحدوث هي سلسلة البقاء والاستمرار (قال المحاكات والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن الحركة المدركة متناهية) اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب

لا يقال هذا الدليل بما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة اذلية وهي تحرك جسمنا من الازل تحركات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لاشك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن ان تحرك جسمنا وبعبارة من مبدأ مفروض وحيث لا يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الملك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثابت مع انها غير متاهيتين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسمنا آخر كان زمان حركته غير متناه لاننا لانفي بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسمنا اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعاً واما في العدة فلا نهما لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسمنا يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسمنا اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله (فاجاب بان المحكوم عليه هنا) اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت والسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتهم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام

الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدركة من ﴿ ونوضحه ان المراد بعدم تناهي حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية بالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عدد حركاتها غير متناهية فالج مجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناهية

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزلة الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والركب من المقادير  
الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لا يلزم ان يكون غير متناه على ما ذكره الامام في شرحه  
وقد فصله بعض المحققين ( ٣٩٥ ) قال المحاكات وفيه نظر لا نالوفر ضنا حركة قوة ) اقول .

في الجواب ان انصاف القوة بالزيادة  
والنقصان انما هو باحدا الاعتبار  
الثالث واذا اعتبرت من حيث هي فلا  
يتصف بشئ منهما والحاصل انهما  
يعرضان لكم بالذات وما عدا  
انما يتصف بهما بالعرض وبواسطة  
ما هو كم بالذات اما المنصل كالزمان  
اي المنفصل وهو العبد واذا عرفت  
هذا فتقول ان اراد بلزوم كون  
القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم  
كونها اقوى منها في الشدة فحين  
لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها  
اقوى منها في المدة فانتفاء اللازم  
غير مسلم اذ لا معنى له الا كون زمان  
حركة القوة الاولى ازيد من زمان  
الثانية وهذا مما لا شك فيه ( قال  
المحاكيات فحين نعلم بالضرورة  
ان اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف  
هي لم ينقطع حركتنا ) قول فيه نظره  
ظاهر لاننا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا  
وقعت على خط مستقيم ثم انقطعت  
عنها الى جهة اخرى بحيث يثبت  
زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى  
مخالفة للثانية في الميل وفي الجهة  
فلا يكون متعديين متصلين فيكونان  
حركتين مختلفتين اذ لا معنى  
لاختلاف الحركتين سوى هذا فم  
يمكن ان يقال الحركة الحافظة  
للزمان لعلها حركة دورية كحركة  
القط الجواله بان ينقل المتحرك بهذه

من قوله انهم يستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه  
لكن سهى عبارته فان الاستدلال بالعكس فانما نقول القوة القوية على تحريك  
الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقصور طبيعية عاقبة عن التحريك  
انفسى وكلما كان المعاق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف  
بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء  
يلزم التفاضل في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان السخ  
ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج  
الزيادة والنقصان في الوهم وصرح به في العدم قابل للزيادة والنقصان  
وبان ذلك لا ينساقى كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا  
يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا  
فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان  
اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله  
في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي  
وبالكثرة والعللة كما امتناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند  
الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لا نهما من  
خواص الكم المتناهي فمنوع لانتفاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته  
ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى  
لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى  
زائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هب  
ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقل الزيادة في النقصان في الخارج لانه  
ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم  
وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي  
ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان  
كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم  
ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازداد الحوادث كل يوم  
وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزد وينقص في الخارج  
فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما  
وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم  
فلان سلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان

الحركة من جهة الى اخرى ومن سمع الى سمع آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في مسودة تحقق  
الزاوية لا شك في تحقق اختلاف الحركتين ( قال المحاكيات فلا متنازع اتصال الحركات المختلفة من غير  
تخلل السكنات ) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فلما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما ان كان هناك بهرك كان

في آفتابها حركة احدهما يجره الاخر فلا يلزم ان اجب بأنه حينئذ لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة  
لاختلاف الموضوع وذلك بقدر في اتصال الزمان مع انه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الآن  
متصل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحدة منها ظاهرا للقسمة ٣٩٦ ٤ نعم لا يمكن تركب من اجزاء

غير قابلة للقسمة نقول بهذا ثبت  
امتناع كون الحركة الحافظة  
لزمان مختلفة مطلقا سواء كان  
هناك محرك واحد او غير كان  
متعدد فمعنى خبر حاجة الى التمسك بان بين  
كلى حركتين مختلفتين زمان السكون  
مع انه لم يثبت على ما صنفه (قال  
المحاكمات فان لم يحصل لم يكن ما  
فرضه زمان الوصول) اقول  
فيه نظرا لان من قال بان الوصول زمانى  
كل تحفته عند موقفا على مرور  
الزمان ولم يكن عدم تحفته في نصف  
ذلك الزمان محذورا عنه فالصواب  
ان يقال لما كان الوصول يحصل  
عند انقطاع الحركة كان آتيا  
بالضرورة (قال المحاكمات فر بما تلزم  
السكنات في مثل تلك المسافة  
كما او رد الشيخ الخ) اقول ههنا  
يبحث لان يكون الحدود بالفضل  
في صورتين مبنى على ان اختلاف  
الاعراض الغير القارة كافي النقص  
الاول بناء على ان التماس من الاعراض  
الغير القارة صكما في النقص  
التامى يوجب الانقسام والامتناع  
في الخارج وقد عرفت في اول  
الطبيعات ما فيه ومع ذلك فبدر عليه  
ابطلوه مع ذلك لكن جاريا في حدود  
المسافة على ما ذكره الشارح في النقص  
التامى لان التماس في كل آن بعد  
آخر فيقسم المسافة كما في الصورة

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصده للزوم  
التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال  
في الخارج ممكنك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما  
كانت محسوسة وحكم لوهم في المحسوسات صادق فالقدمات المذكورة  
في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب  
نفس الامر وان كانت وهمة كما في مسئلة تناهى الابعاد والجزء الذى  
لا يجزى وغيرهما قوله (مقدمة) اذا كان شئ لا يحرك جسمه ولا مانعة  
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في  
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما ما يكون قبول كل الجسم  
للتحريك مثل قبول بعضه لعدم المنفعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون  
الا من قبل الفاعل اعنى القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذى  
بين اقوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها  
متجزئة تجزئتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية  
حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ  
واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع  
التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم  
تناهى حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل  
الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل  
الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة  
المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف  
قوله (اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا  
البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية  
فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا  
فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله (خالقوه الحركة للسماء غير  
متناهية) ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة  
الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجماعية  
متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة  
اما صغلا وهو المطلوب او نفسا والفس المفارقة انما تحرك جسمها التحصيل  
الكلمات اللاحقة بها وتحصيل الكلمات انما يكون من موجود يكون

الاول وسكننا يجزى في النقوض القول عن الامام والفرقة محكم بحث ثم اقول الزمان هو الكلمات  
السكون في صورتي النقوض على ما نقله عن الشيخ مكررة صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان محركا فمحرك في سطح  
يصل واحد كان كذا ايهى ويكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذ صغ بهضه حينئذ



اذا تحرك فيه يلزم تحلل السكون (قال المحاكات احدها ان في قوة الحركة الموصلة انما تصدر عن حلة مساهلة)  
اقول لا يفتنى على احد انهم كثيرا ما يستدون الافعال الى الالات بالصدور عنها (قال المحاكات فيكون في طرفه  
زوال الوصول ذلك ﴿ ٣٩٧ ﴾ لتحقيق حالته وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول

الكمال حاصل له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية  
فان قلت ان اواد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه  
الحركة فهي قوة جسمانية لاعقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من  
دلالة فتقول الدلالة عليه عدم تنامي الحركات لان عدم تناميها ليس  
بموجب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن  
القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب  
ان يكون غير متناهية الآثار والاستحصال صدور الحركات الغير المتناهية  
عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم  
يرد ان يقلل الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة  
الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو  
من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك  
بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها وان لم ان المطلوب من هذه  
الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي  
العقل والام لم يخرج على بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان  
الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر  
من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم  
تناهي القوة للحركة للسماء قوله (وبه يهمل ما اشكل على الفاضل الشارح)  
لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول  
اهتزض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن  
القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة  
الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غاية والقوة  
الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجال شتان  
الاول ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون بالحركة لاجله  
والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون بالحركة فيه وذلك  
المحرك العقلي لاجاز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير  
والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا  
للفلك على سبيل التعشيق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلاثة بعيد  
عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملاصق بالحركة ووسط وهو نفس  
مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

عبارة عن المفارقة وهي لا تحصل  
الا بالحركة ومرور الزمان الا انه  
لا يمكن تعيين ذلك الزمان لان كل  
زمان فرض فلا شك ان المفارقة  
حاصلة في اثباته والحاصل انه لا يتحقق  
ان كان هذا للمفارقة مبتدأ بان كانت  
المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله  
ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناء  
على ان ليس لها اول حقيقي لان  
مسبوقيتها بالعدم ضروري اذ حين  
عدم ابتداء الحركة لا شك في انه  
لم يتحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف  
المفارقة على مرور الزمان ان تكون  
المفارقة امرا تدريجيا متطبقا على  
مجوع الزمان منقسم بانقسامه كالحركة  
بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل  
الحركة التوسعية فانها مع كونها  
غير متسمة امتداد المسافة موقوفة  
تحققها على مرور الزمان والحق  
ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع  
الحركة كان آتيا والوصول لما كان  
حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن  
لا مثل الحركة بمعنى القطع المتطبق  
على الزمان بل مثل الحركة التوسعية  
واذا ثبت ان السلا وصول زمان  
فلو كان المسار علة موجبة له لكان  
مستلزما سواء كان فاعلا مستقلا  
او جزا اذ اخبرنا على ما بيني عليه كلامه  
كان زمانيا ايضا لاحالة ثم لا فرق

بين كون الميل الاول علة للوصول ولو كان في الظهور الاولى علة مستلزما كان  
في الشبهة ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف المطلق عن العلة الموجبة فاعلم فان قلت لما كان الميل علة للحركة على  
ما قرر فلو كان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المطلق على حالته قلت كل ان يفرض بعد ابتداء الحركة



ينصق الحركة والميل الحرك فكما لا يمكن فرض أن ينصق فيه الحركة ولا يكون حاصلة قبله فكذا لا يمكن فرض أن ينصق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله وتقدم الميل على الحركة انتهى بالذات لا بالزمان والحق أن ار يد بالميل ما بعد او يقرب بالفعل فلا ينك عن الحركة ويكون زمانها ملها وان ار يد من شأنه ﴿ ٣٩٨ ﴾ ذلك كان منصفعا عند كون

الجسم في الحيز الطبيعي مع أنهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكات ههنا ( قال المحاكات اجاب بانه ليس كالحركة ) اقول لم رد في الجواب على اعاده ما او رد عليه السؤال ( قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان الحيز اذا تحرك الخ ) هذا تحقيق حسن يدفع به ما اورد . الامام في النمط الثاني على الشيخ حيث حكم بانه لا ينصق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعي بان الحيز اذا وضع اليد بجته وهو على الارض فقد تحس ميله ( قال المحاكات وفيه بالفعل انتهى عنه ) اقول انما يلزم انتهى بالفعل او اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه بعد ومن بل المتحرك وحينئذ كان زمانيا لا محالة بل لا بد من ان ينسب اصل القوة كافي الميل الموصل وحينئذ امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة وانتهى من الاخرى حين اجتماع القوتين كما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين وانتهى عن مقابلهما لا بالفعل وذلك غير محال ( قال المحاكات فلا شك ان يدنا يتحرك بالشياعة في جهة الزلزل ) اقول يمكن ان يقال لعلي زمان الوصول لطافة غير محسوس وقد نقرر هذا الاراد في المشهور بان الحيز المرمى الى فوق حين نزول

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها المخيلة هذه القوة المخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم قوله ( ونبه على الجواب ) اي لانسلم ان المباشر للحرك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك الانفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول يتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تبصر من بان الصادر عن تلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فينبغي تناقض بسان ذلك انه اذا صدر من تلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدودا فحينئذ لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانية ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة تحرك جسماء لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهي وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعند هم ان الثابت لا يكون علة للتغير لا متناهي تحلف المعلوم عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجوز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانها لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلا يجوز مثله في سائر القوى وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تنهي على اعمال غير متناهية فقوله وحينئذ

الجليل كان يسكن لا محالة ويلزم سكن الجليل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الجليل يمنع ﴿ اشارة ﴾ وصولها اليه ولعله لهذا غير الاراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع باننا انما جازا الى جبل وفرضنا ان وصوله الى الجليل كان الجليل على السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فليزم سكن الجليل بها وقد دفع تارة باننا فرض

حركة جبر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل وإيجاب بأنه حيث لا استحالة في المقاومة وأقول فيه نظر ظاهر  
لان مقاومة الصغر للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً أو قليلاً وثارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل  
ايضا مستبعد فتأمل ﴿ ٣٩٩ ﴾ وقد يجاب عن اصل السؤال بان السكون آتى والحركة زمانية وذلك

كما ترى بل الحق في الجواب  
ان يقال الضرورات الطبيعية  
قد تجوز الامور المستبعدة كما في  
امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون  
الجبل لازم من ذلك لا من قوة  
الحبة والمحال هو اثباتي دون الاول  
( قال المحاكات فلو قال انما سأل  
على الحركات كان اظهر وذلك لانه  
خبر لها لا صفة ولا نعت لها ) وانت تعلم ان  
المراد ليس هو الوصف التحويلي ( قال  
المحاكيات نعم انقطاع الحركة لا يكون  
الا بالوصول الى حد من حدود المسافة  
واذا لم يكن هو الحد الذي توجهت  
اليه الحركة ) اقول كل حد يتقطع  
عليه ان الحركة متوجهة اليه  
في الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة  
متوجهة اليه قصدا وبالسنن  
او المراد من التوجه المعنى الاعم فلا  
مساواة ( قال المحاكات والفائدة  
انه لو اقتصر على انتهاء الحركات ) اى  
لم يذكر معه ما يبدل على انتهاء الحركات  
على ما يشير اليه والحاصل انه لم  
يذكر حديث الوصول والميل الموصل  
والمراد بالمقدمة المذكورة في قوله  
فهو ككس المقدمة المذكورة ما ذكره  
اولا بقوله وهذا ليس ببيان فائدة  
تلك المقدمة قوله وادى تفسير لتلك

اشارة الى هذا الوجه اى وخين اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس  
الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز  
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه  
ليس بمستكمل والمنفرد بما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى  
يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى  
احديهما سلسلة الانفعالات الوبردة على القوى الجسمانية والاخرى  
سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة  
عن العقل وتلك الحلال الانفعالية تعد لها لاصدار حركة لاحقة وهذا  
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حدا آخر شعرنا به ونحسنا  
قطعة قطعناه ثم نحسنا قطع حدا آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة  
لتحريك وهو انفعال وكل تحريك له حركة لاحقة قوله ( والمحرك المتحرك  
يحتاج الى محرك آخر ) لانه اذا كان شئ محركا ومحركا فهو من حيث انه  
متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا  
وانه محال وان كان محركا غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه  
الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو  
المبدأ الاول والعقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذى حلهم  
على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان  
ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض  
والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك  
الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح  
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لانهم ان كون  
المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين  
فان القوة محركة من جهة انها تفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة  
في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك  
المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الملك هو تلك القوة  
فيكون محركا من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة  
العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركا بالحركة العرضية الا  
ايها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذى حلهم على الاكتفاء  
مقدما على الاعتراض الا ان ذكره بعد التوقف لما كان فيه نوع استعفاء

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي  
التي ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي  
التي يتبع بها الوصول الى الجبر والمساواة من جهة ان المبدأ جمع معرف باللام فينبغي انحصار جميع افراد

في الخبر والخبر حرف قوي خبر الفعل فيفيد كل منهما استمرار الخبر في المبدأ والسلاوة من جسمها اللوجتان التكلتان  
اللازمان من الحصر بن وأشار بقوله لكن من الجائز ان كلام الشيخ قابل للتوجيه بان لم يكن المفهوم مراداً منه  
لان دلالة الصبغة المذكورة على الحصر والمساواة بطريق ٢٠٠ ﴿ المفهوم لا المنطوق على ما

سلم في موضعه فلا استدراك في  
البرهان انما يرد على الشارح دون  
الشيخ وانت تعلم ان الاظهر في ذلك  
هين ( قال المحاكات وليت شعري  
اذالم يثبت وصول الحركة الواحدة  
كيف ننقض الحجة المشهورة بالحركة  
لواحدة الواصلة الى الحدود  
المفروضة ) اقول في الجواب ان  
الشارح لم ينقض الوصول عن الحركة  
الواحدة مطلقا بل انما نقى الوصول  
بالفعل واثبت الوصول بالفرض على  
ما صرح به وبكفي الوصول بالفرض  
لنقض الدليل وجريه اذ لا شك ان  
بالحدود المفروضة يتحقق الوصول  
الفرضي وقد اعترف صاحب المحاكات  
بعدم النقص في الحدود المفروضة  
عند شرح نقض الشارح فلا غبار  
في كلام الشارح اصلا ( قال المحاكات  
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آئين  
ان الوصول وآر الاوصول ) اقول  
هذا حاصل الدليل على ما فهمه  
الامام وكان هو الحجة المشهورة  
بقيتها وبني الشارح الدليل على  
الميلين للخص من ورود الاعتراض  
الذي كان متوجها على الحجة  
المشهورة فعند شرح كلام الشارح  
لا ينبغي جعله حاصل الدليل هذا  
( قال المحاكات فحمله ههنا على  
الطبيعة يتنافى ذلك ) اقول هذه صفة  
الاستخدام معتبرة عند علماء البيان  
ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى  
فتأمل ( قال المحاكات والصواب

واستمره اخره عنه والواجب في قوله فاذا هي عقول مفارقة ان يقول  
نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية  
قوله ( يريد بيان ان المعلوم الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل  
مجرد ) قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر  
الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض اولافى موضوع  
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهوى  
او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لاحالا ولا محلا فان كان متعلقا  
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذ ثبت هذا فنقول  
المعلوم الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلوم الاول سابق على فيه  
ويعتق سبق العرض على الجوهر ولا جسم ولا لازم صدور الامرين  
من الواحد الحقيقي والصورة ولا هوى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء  
منهما علة الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها  
وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة  
لو كانت علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفعا الان فعال  
النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اول فاما ان يصدر عنها شيء  
اولا فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينظم سلسلة الموجودات وان صدر  
منها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة  
موجودة قبل وجودها وهو محال فتمين ان يكون المعلوم الاول هو  
العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شيء  
ولان عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط  
وجود النفس شيء آخر هو آلة للنفس لابد له من دليل الثاني ان قولكم  
افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو  
ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب  
عنه بار المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل  
ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث  
لانسلم انه اذالم يكن المعلوم الاول النفس والجسم ولا جزم منه يكون هو العقل  
واما يكون كذلك لو كان جميع كالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه  
ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة  
تعين ان يكون هو العقل وانما حصول جميع كالاته بالفعل فهو لم ثبت

ان يقال اذ ازال وصول الجسم المترك الخ ) اقول يعني ان عند زوال الوصول بنعدم امران ﴿ الا ﴾  
اصل القوة وكونها موصلة وبغني بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان الاوصول  
زما نى على ما اورد عليه الشيخ ولا يمكن على زوال الوصول حتى يرد لكن يشوجه حيث ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة في زمان المفارقة اذ كما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاها مع زوال الوصول عنها لا يقال مثل هذا بردي على التقرير الاخر لاننا نقول بل لا بد لان زوال الوصول ثابت بالقرض ثم قال يمكن تقيم الدليل \* ٤٠١ \* من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد ( قال المحاكات

بل في آن آخر رفعه (الوصول) اقول فيه نظر لان زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الشانية الناشئة عن الميل الثاني والميل الثاني انما يحدث في آن الوصول على ما ذكره فالزمان الذي بين الاثنين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لاحتماله على ما ذكره الشيخ على الجهة المشهورة فايرد على التقرير الاول يرد ههنا الا انه سقط التردد المذكور ( قال المحاكات وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ( الخ ) اقول استفاد كون الوصول مستمرا في الزمان من قول الشارح وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان واقول مراد الشارح من كون الشيء موصلا في زمان ليس هو الا اتصال الذي اشار اليه الشيخ وذكر انه حاصل في آن حتى يلزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور بل اراد بالا اتصال ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل اسبابه كالحركة الاولى فزمان الاتصال شامل لزمان الحركة المنتهية الى آن الوصول وزمان بقاء الوصول واستمراره لو سكن ولم يخص بالقسم الثاني حتى يرد الدور واطلاق الالفاظ الدالة على اليجاد والتأثير على تحصيل اسباب

الابدليل آخر قوله ( فانظر فيه من العلوم الرياضية ) فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها ببحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الاهيات ولم يلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الهية قوله ( كالقائلين بالمشورات ) المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج مثله عن ذلك الكلي فهو لا يكون فلنكا كليا ولا جزئيا قوله ( وانكر الفاضل الشارح ) لما كان حاصل الدلالة الثابتة على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان موزاة مركز تدوير القمر وعطارد او جيهما في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلان التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهو انه محال وتوجيه الجواب انا لانسلم ان حتما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية يفضل احدهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضوع يتحقق الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وابونه لتبدل اوضاعه وابونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى ميله اليها سواء كان ميلا طبعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك

الوجود والاثر المتعارف \* ٥١ \* بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آتيا وبين كون الاتصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثاني يحدث في طرف زمان الاتصال الذي هو الان اتصال بين الزمانين وقد كان الوصول آتيا مقارنا للميل الاول وكان يتمتع

اجتماع الميادين يلزم تحقق زمان السكون بين الاثنين على ما قرره (قال المحاكات فانه اذا كان محركا وموصلا وزال التحريك ولم يندم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانما نحس من الجهة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة ﴿ ٤٠٢ ﴾ الى التحت نعم يتحقق فيه مبدأ

المدافعة والميل الى الطبيعة الحجرية والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان موجودا حين حركة الحجر الى الفوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب التحت في الحجر المتحرك الى الفوق مثلا ضروري لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا الفائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظاهر لما قرره الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه ان امتناع اجتماع الميادين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضروري فلا اراد فان قلت يمكن ان يقال في دفع كلامه ايضا باننا لانقول بانعدام الميل بالمره بل بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا لورد عليه ما مر وهو ان اللا وصول زمانى لا آتى فكذا الاتصال الذي هو لازم مساو له دتأمل (قال الشارح فكان الاتصال

الحجر ينقل الى موضعهما لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر فبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يستتاب في ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركة الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو اننا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احدهما حاوية الاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحيطة نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى اركان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها المحوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحيطة وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة اشرف تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفصل من سمعته يقول في حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية اي بالاتفة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقطة الخارجة من مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتهم حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة والعكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانقل الخشبة من تلك الموازية مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازية باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازية الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرير هذا

الذي هو معلوله ايضا حاصل معه) اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الاتصال انبرهان غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الاتصال غير جائز فاذا كان اللا وصول غير موجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجب الاتصال في هذا الآن مع لميل الثاني (قال المحاكات لكن انعدام الشيء كما جاز

ان يكون بطريان الضد) ٤٠٣ \* اقول هذا توجه على كلام الشارح حيث عم ظاهرا وقال

مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعده فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالظاهر انه لم يتوجه ( قال المحاكات او وجود مانع ) اقول لا يخفى عليك ان طريان الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا في وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر ( قال المحاكات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم تكن الخ ) اقول **كون** عدم الآن دفعيا لا يثبت به مطلوب الامام اذ الدفعي بمعنى ما لا يكون ندر يجيبا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه في طرفه ايضا ثم ابطال الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصلا فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه صل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبا منه لانه اذا تحقق **كان** عدم الآن حاصلا فيه يلزم تناسل الاثنين بالضرورة والاولو توسط زمان بين الاثنين **كان** ذلك الزمان

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محذاه ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوى مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كل واحد واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قبا سا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي سلة للمحوى كان المحوى معدم مكنا وانتالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة لخالاه معه اذ مكان لا محالة واما بطلان التالى فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير ولو كان المحوى ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبنائه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة لوجوده الا بعد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطاق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شئ يفرض يتمتع ان يكون علة لوجوده الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولها ثم وجوب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشئيين اذا كان بينهما معية تلازمة لا يتخالفان في الوجود والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانها يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجود مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده



من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذا ما ذكره بقوله على ﴿ ٤٠٤ ﴾ انه ليس يلزم الخ (قال المحاكات

وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال  
المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما  
في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن  
انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقا  
سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح  
ويمكن ان يجاب عن النقص بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب  
بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود  
والوجوب ومن الظاهر ان شئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما  
اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه اوبق على صرافة الامكان تحقيق  
الانفكاك بينهما قطعاً وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الحلاء  
لما كان مع وجود المحوى معية تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع  
وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه ولكنه  
باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يختلف المتلازمان  
في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخافا في الوجوب بالذات ايضا فانه  
لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه  
وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشئين اذا لم يكن  
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا  
تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا  
الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول  
وليس كذلك فان وجوب المعلول يترتب على وجوب العلة وعندى ان هذه  
المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى  
لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد  
لكن المحوى هو الذى يملأ مفرع الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى  
لم يجب ملاء مفرع الحاوى واذا لم يجب ملاء مفرع الحاوى لم يجب عدم  
الحلاء بالضرورة وسببين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات  
في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا  
وجود المحوى وعدم الحلاء معا فالمراد لمعية في الوجوب وعدمه لاني  
الوجود والعدم كالتخيل الشارحون وليس المراد الا ان وجود المحوى  
اذا لم يجب لم يجب عدم الحلاء وبینه بان عدم الحلاء متى وجب وجب وجود

والتشيل باللا وصول يتاني ما تقدم)  
اقول وذلك لانه اذا كان اللا وصول  
كالحركة زمانيا لا يحدث في طرف  
الزمان كان الاتصال كذلك لا محالة  
لان زوال الوصول لا ينفك عن زوال  
الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك  
عن الاعداد اقول فيه نظر لان مراد  
الشيخ والشارح في هذا البحث باللا  
ابصال وزوال الاتصال ليس ازالة  
الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل  
فذكر المزموم وريد اللازم وقد اشار  
اليه الشارح حيث قال واعلم بذكر  
الحركة الثاني اعني الوارد المحدد  
لان الحجة تنشئ من غير ذلك فان  
الميلين المختلفين ليسا بمتشعبين الاجتماع  
لذا يتهايل لان كل واحد منهما  
يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود  
الميل الاول متمتع الاجتماع مع عدمه  
اكتفى بذكر عدمه المعنى عن ذكر وجود  
الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة  
على ما قرره الشيخ على وجود الميل  
الاول وعدمه ومن المعلوم ان في كلام  
الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول  
صريحاً بل انما ذكر زوال الاتصال  
المزموم لزوال الميل الموصل فاوى  
ايضا لطيفا الى ان المراد من زوال  
الاتصال في عبارة الشيخ زوال الميل  
الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل  
الاول انما كان بحدوث الميل الثاني وهو  
آني لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف

الزمان كالحركة واللا وصول فيكون عدم الميل الاول آني لان أن حدوث الميل الثاني ﴿ المحوى ﴾

ينعدم الميل الاول وحيث لا بد بين الاثنين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اضلا  
ويشبه ان يكون المراد بزوال الاتصال هو وجود الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار  
حاصل الدليل ان الميل ٤٠٥ \* الموصل من حيث انه موصل موجود ان الوصول الذي لاشك في انه

آني لانه يحصل بعد انقطاع الحركة  
والميل المقدم له موجود في آن آخر ولا  
يتنالى الآتات فلا بد من زمان هو زمان  
السكون لا محالة فان قلت لعل وجود  
الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم  
الآن والنوسط بين المبدأ والمتهى مما  
لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان  
ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح  
بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة  
مسئلة قلت الميل الثاني لو لم يكن  
حالا في طرف زمان المفارقة فكيف  
يحصل منه المفارقة وحركة الوجود  
او الانقطاع والحاصل انا نعلم  
بالضرورة انه متى لم يحدث الميل  
في طرف زمان لم يصير ذلك الزمان  
زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا  
هو الاعتراض الثالث من الامام الذي  
نفه الشارح آخر الفصل لكن  
لا بتوجيه الشارح بل توجيه صاحب  
المحاکات ثم لما كان الامر على ما فهمه  
صاحب المحاکات من ان الاتصال  
بمعنى زوال الوصول وكان في قوة  
اللاوصول لزم الثاني بين كلامي الشيخ  
ايضا حيث ظهر من اعتراضه على  
الحجة المشهورة ان اللاوصول والمفارقة  
زمانان كالحركة وفي تقريره صريح  
بكون الاتصال آتيا وكذا فيما سيجي  
حيث قال انما يجب ان يقال صار غير  
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون  
صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم  
وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض  
لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوى وجوب ووجود لانه  
لو كان للحاوى وجوب ووجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى  
او امكانه وايضا كان يلزم مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على  
تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته  
بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم  
لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب  
وجوده مائلاؤه فلزم امكان الخلاء لانا نقول لانسلم استلزام معية الملزوم  
لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن  
الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعاول لا يجب ان يكون معه  
وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والآخر وهو  
ان يقال لو كان الحاوى علة للحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا  
والثاني باطل ببيان الملازمة ان الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى  
الذى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعاول فيكون  
عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك  
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه  
محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن فخلوه عن معية امكان المحوى  
والحاوى واحتياجه الى ازمان مع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا  
الخلاء متمتع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء  
فاولا بمقتضى معنى المتمتع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان واقع  
بطريق التمثيل اولانه مقصود بتصور المتمتع لذاته قصدا اوليا والا  
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل متمتع لذاته كذلك فليس معنى المتمتع  
لذاته ذاتا يقضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه  
بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط  
والله اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المفتضى لامتناع  
وجوده احترازا عن المتمتع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته  
العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى يخرج في الوهم  
من ان اثبات البرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذى دل

المحاکات الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ما فكر من منع احسندها حدود  
المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه مما مر ايضا) اقول وايضا نقول لا يخلو اما ان يستدعى حدود المسافة  
حدود الحركة او لا فعلى الاول لا يرد النع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فضاها واما استقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطابق الحركة الابدية لاما وقع على خط مستقيم  
نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لانه لا تنزل لانه لا تنامي المسافة حتى يلزم بطلانها  
يجوز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الساعة \* ٤٠٦ \* الجواب وانتم تعلم انه يحتاج

في هذا اليراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فلم ان مبنى كلامه على الغفلة عن هذا اليراد بل بنية وه على التزام تحقيق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال المحاكات اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المسافة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية ففيه نحن فيه ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة المربعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه او وجد الخلاء لكان كما فيكون ذامادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون متمما لذاته لاننا ننظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والمتبع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشرىك الباري فان دلائل الوحدة كدليل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء متمم لذاته انما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه متمم الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا يعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلا فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فتنى وجود المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعاً ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل اذ التلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فار المقدمة هي كونها متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المسألة في عدم التحقق على ما هو الشائع في عرف المتخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فانه ان الاول ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار المحوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالمحوى فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح المحوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان المحوى جسم ولا خلاء ولا ملاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفي الخلاء ليس الا من حيث انه عملاً المكان هذا ما سمعنا واشعره كلامه وفيد نظر لان

التفاوت والاختلاف دفع في هذه الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة \* عدم من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثرته انه لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكات ان يقال لو كان المراد ان الغير

المتأهى زيد وينقص في الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذى ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتأهى على الغير المتأهى في الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتأهى او في الجانب المتأهى اما الاول فظاهر ﴿٤٠٧﴾ واما الثانى فلانا اذا اطعنا الجانب المتأهى من احدهما على الجانب

المتأهى من الاخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتأهى واما اذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج فان كان التفاوت في الجانب الغير المتأهى فيكون باطلا بالضرورة والا فلا يلزم بطلانه اقول فيد بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق والانطباق الوهمى او كان كما فيا في ظهور الخلف في الاول فيكنى في اثنى بان يطبق الطرفى المتأهى من احدهما على الطرفى المتأهى من الاخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الاول يكون الانطباق متحققا بحسب الوجود في نفس الامر فانهما يوجدان متطابقين ههنا بدون تعذر هنا بخلاف الثانى فقد مر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان المتدين غير موحودين في الخارج انما وجودهما في الخيال والبرهان كادل على امتناع وجود الامتداد الغير المتأهى في الخارج يدل على امتناع وجوده في الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالانطباق انتهاؤه تأمل في هذا المقام فقد نرى بعد حجاب في زوايا (قال المحسبات فهو من باب ابهام المكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة تحرك بالارادة) قول بل بناؤه على ما تقرر ان العناصر يوجد فيها ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالى اما لعدم المكان اول وجود لملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حقيقة الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوته مع عدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشئ مع نفسه وجوابه اننا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولمقارن الغير للمحوى هو نقي ما يتصور منه اى من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنييهما قوله (واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به) هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجود لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة الثالثة بالتلازم ويقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجود وليس كذلك او في المقدمة الخامسة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت بيان المفارقة بينهما معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحدوا في الوجود وهذا التقرير اطلق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمة بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير علية الحاوى والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل متمتع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددا لمكان فتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة لعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يفرض لعدم المحوى مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لاحشوله لا يفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فالعدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه يتحد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى الى آخره

والميل المستدير اذا كان كل منهما طابعيا وقد مر ذلك والاجسام منحصرة في الفلكى والعهرى فاذا لم يكن المتحرك بالحركة الدوريه جسما عنصريا فلا بد ان يكون جسما سماويا (قال المحسبات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض) اقول لا يخفى ان ما مرهوان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

ههنا ما يكون معددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلانناقض اصلا ( قال المحاكات وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان تستعد القوة لتلك الانفعالات الخ ) اقول هذا الجواب على تقرير صحتته مشترك بين الدليل وتبين صورة النقص لانه اذا لزم من تضاق الجزء والكل في الماهية متشابهة ﴿ ٤٠٨ ﴾ له في التأثير عند انفصاله

عن الكل بناء على ان اشتراك المزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التأثير والانفعال وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط للاتصال كذلك نقول الاتصال شرط للتأثير والا لا الفرق وكذا الكلام في كونها آلة وواسطة ( قال المحاكات كما ان الطبيعة المنصرفة محركة ومحركة بالعرض ) اقول وكذا النفوس الارضية والنباتية والحيوانية ( قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس ) اقول في هذا الجواب نظر ونأمل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافعال من النفس لا يتوقف على المادة فحصلوا كثر من الكرامات والمجرات من هذا القيل وفي الحديث ان اصابة العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس بدون مدخلة البدن ولهذا قال بعضهم العقل ما لا يتوقف شيء من افعاله على المادة والنفس ما يتوقف افعاله على المادة في الجملة بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها فجوابه انه فرق بين ما يكون المادة محلا لتأثير العقل كافي هذه الصورة وبين ما يكون آلة لفعله كنفوه وايضا لا شك ان للنفوس الكلمة تأثيرات بعد المفارقة عن البدن ولهذا يحصل للزائر من

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية فنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لا يلزم على تقدير عدم العلية ففهوم الحصر في قوله هو الذي جعل الخ ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوى هو الذي جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلم يكن المحوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اي لا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلاث مقدمات المقدمتان المبينة عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير يمتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للمحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معية عدم مع الخلاء والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للمحاوي وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالعية التلازمة بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاو ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير يمتنع ولا ريب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمة انما هي على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوي مدخله في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه فغير مطلوب والاو ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

ما لم يحصل بغيره اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المشائين من ان ﴿ الاستلزام النفس انما تحدث بحدوث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لا تتكرر الا بتكرار المادة على ما صرحوا لکن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل ( قال المحاكات المنشور شكل بحسب تخطيطه ثلاثة سطوح الخ ) اقول

الصواب ان مرادهم بالتصور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسب للخلق والدقوق فأقول (قال المحاسبات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل

﴿ ٤٠٩ ﴾

السفينة في مكانها) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالان نسبة الى ما هو المكان بمعنى السطح او بمعنى البعد الموجود او الوهوم لكن حينئذ يتوجه اشكال يانه انهم صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له حركة اخرى حقيقة غير الحركة العارضة للمتحرك بالذات بل ليس ههنا سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان احديهما ناشئة عن ذات المتحرك وهي حركة السفينة ويسمى بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه ويسمى بالحركة بالعرض وكلتا هما قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى في الواسطة في الثبوت واثباتها فيه دون العرض وعلى ما هو المشهور لا يبعد ان يقال ان القوم حيث حكوا بان ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة حقيقة ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا بالحركة الانتفال الاسمي مكانا له اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة اظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم بعد تحقيق المكان والحركة الانبسية يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة في كلامهم وقول صاحب المحاسبات ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير لان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما بين فيكون التلازم متوقفا على التدبير الثانى ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقيق العلية حينئذ في نفس الامر واختلافهما في الوجود قال قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى والمحوى ممكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد التلازمين انما يجب في مطلق الوجود لافى الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء لان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء قوله (وانما اورد تاليها كليا) وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا كلى والتالى بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانه ضرورة انه اذا ثبت الكل ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والالم ينظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والانتفاقية لادخل لها في القياس الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعارة الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول محيى وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء للتالى اى مستلزم الاستثناء فلما كان المقصود من اراد التالى الكلى الجزئى ذكر الاستثناء جزئيا لانه مجملا تفصيلا قوله فلا نسلم وفيه اشارة

﴿ ٥٢ ﴾

لا يكتفى بالحركة الانبسية تبدل المكان فقط بل لابد ان يكون ذلكم التبدل صادرا من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطبر الواقف في الراجح المسألة قلت تحقيق ماهية الحركة يقتضى ان يكون شئ ما بحيث اذا فرض كل آن في اتياه تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة



واما كون ذلك بفعله او بفعل غيره فلا يقتضية ماهية الحركة فاقول ( قال المحسكات ولا ارادة في الجملة الخ ) اقول  
فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضي ان يكون مبدء الحركة قائما بذلك المتحرك الا ترى ان الارامى اذا رمى  
مسحما لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا ﴿ ٤١٠ ﴾ بالذات لا بالعرض فالصواب

ان يقال لا بد في المتحرك بالذات  
من ان يكون الميل قائما به حقيقة  
وفي الجملة المذكورة لم يكن الميل  
الى موضع ارادة الحامل موجودا  
فيه لوجود الميل فيه الى السفل  
على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع  
اجتماع المختلفين ( قال المحسكات  
ولهذا لا يرى الاساكته ) اقول  
فيه اشارة الى ان السكون في قول  
الشارح اوسكونا ان لم يكن فصلا  
ليس هو الحقيق بل السكون المقابل  
للمحركة الاضافية هي السكون  
المحسوس لان الحس انما احس  
بالحركة والسكون من جهة الاحساس  
بجوازه عن متعين وعدم تجاوزه  
عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيق  
وهو السطح الباطن فغير محسوس  
فيما نحن فيه ولوجل السكون على  
السكون الحقيق لاشكل الامر في  
اقامة الكواكب المتحركة ووقوفها  
حيث لزم السكون حقيقة في الافلاك  
وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز  
اجتماع الحركتين المختلفتين والسند  
بانا اذا فرضنا ان شخصا كان على  
السفينة على وجه لا يتحرك بحركة  
السفينة بان كان مصلوبا من موضع  
مرتفع بحيث يماس سطح سفينة  
قدميه فلا شك بان ذلك الشخص  
كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله  
مثل حال ما فرض كونه متحركا على  
خلاف السفينة حركة متساوية

الى المقدمة الثالثة لان المعية اللازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء  
يشير الى اتفاقهما في الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل  
ان الشيخ اورد التالي كليا وكفى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا  
بجملا ثم صرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه قوله ( واقول  
الاقتصار على ما قرره ) لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع  
علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا بقيد المعية  
بين المعلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح محاو لم يفرض الخلاء  
ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان  
المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم  
الى علة لانهما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الاكان  
فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر  
والواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا بمحدد المكان المعلول فثبت  
اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوى  
مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد  
المطلق لم يتحقق للازمة والاتفاقية لا تقيد في القياس الاستثنائي وان كان  
المراد المحوى والحوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعيا فنقول  
لا شك ان المقصود الاصل هو المحوى والحوى لكن لماعبر عنهما  
بالمباراة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فر بما اوهم ذلك  
ان مناط المعية اللازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق  
العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة بتيبها على ان مناطها هو كون  
العلة الحاوي لامطابق العلية والمعلولية ثم كان سائلا بقول فعلى هذا  
الشرطية المتبعة في القياس الاستثنائي هي المقيدة للعلية بالحوى لكنه  
قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم  
الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقدا الشرطية  
مطلقة اولاهم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء بجملا ثم مفصلا  
فانتظم الكلام انتظاما حسنا ورموقع ذلك التغير من طغيان قلم الشيخ  
قوله ( واما اعتراض الفاضل الشارح ) قرر الامام الدليل بطريقتين  
المذكورتين بان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالى  
باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لانه

لمحركها بل هذا الشخص في حركة القطار لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى واجب  
لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك بحركة مخالفة والظاهر ان هذا  
مكافئة ثم على الجواب الثاني يندفع الابراد عن القائلين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة فلا شك انه لا يتبدل

بعد الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض  
فيجب تبديل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جسدا بل الحق في جواب هذا الابرار ان يقال حركة الشخص  
على خلاف السببية انما ٤١١ يسلم على ان يكون حركة في المكان اللغوي اى ما يعتمد عليه الشيء

واجب لذاته لا تأخر من غيره وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى  
فيستحيل ان يتأخر عنه وان الحاوى لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم  
الحلاء والتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الحلاء فيكون  
عدم الحلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه  
اعتراضه تحليله بظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية  
ولم يعرض فيه للقضية القائلة بان ماع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها  
اصلا فليت شرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله  
وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطيطه امام قوله  
( ولكنك لم يعال بذلك الا كونه غير مذهب اليه توهم ) لاشك ان  
قوله ولا يمكن عطف على قوله غير مذهب اليه توهم فكما ان  
هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله ( واما  
نقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى ) تقريره انك تجعل الحاوى  
وعلة المحوى مستنديين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ماع  
المتقدم مقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الحلاء كالزم  
على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى  
كان سابقا على المحوى متحددا بوجود السطح فيكون للمحوى معه  
امكان فلا يجب معه ما يعلو فيمكن الحلاء وهذه هى الطريقة التى اشرنا  
اليها فيما سلف مستغنية عن اعتراض اللمية بين عدم الحلاء ووجود  
المحوى فى اسبوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم  
ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون  
ماعه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة  
فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون  
للعلة لا للمليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد  
على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فخصره  
التقدم الذاتى فى العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان ماع العلة لا يجب  
ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان  
الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الالزام ورده الشارح بان المراد  
بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى  
بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن

واما حركته حركة اينية اصطلاحية  
فغير مسلم ( قال المحاكات فان عدم  
الحلاء لما كان مع وجود المحوى معية  
تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع  
وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجوده  
المحوى ايضا واجبا مع وجوبه ) قول  
فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود  
الحاوى واجبا مع وجوب المحوى  
معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم  
ذلك لو وجب فى المتلازمين انه اذا  
وجب احدهما فى مرتبة وجب الآخر  
فى مرتبته وليس كذلك ضرورة ان  
المعلول الاول لا يجب فى مرتبة وجوب  
الواجب بل كل معلول بالنسبة الى  
عته المستقلة كذلك حيث كان بينه  
وبينها تلازم ولم يكن واجبا فى مرتبتها  
وان اراد المعية الزمانية فطلان اللازم  
ممنوع كيف وفى زمان وجوبه  
الحاوى وجب وجود المحوى  
اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو  
المفروض والحاصل ان معنى اللازم  
ما يستلزم انفكاكه عن الشيء الملزوم  
بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك  
فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك  
عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا  
لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلة  
فتأمل ( قال المحاكات واذا لم يجب  
ملا متحرك الحاوى لم يجب عدم الحلاء  
بالضرورة ) اقول فيه نظر لان المراد  
من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو

الظاهر منها فسلم لكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بعدية وجوب  
وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات  
فلا ينافى بين تقدم عدم الحلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه معه بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لافي الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالتع ظاهر ( قال المحاكات لانا نقول لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم ) اقول اذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ﴿ ٤١٢ ﴾ ما اعترف به فعية وجوب

عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف يستلزم معية وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال في التقرير الاول في الجواب من النقص وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله اذ يمكن ان يقال الخ والحاصل ان هذا المتع كما يدفع السؤال الذى ذكره يهدم ببيان ما ذكره في التقريرين وادعى تمامه وصحته ( قال المحاكات وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الحالى الخ ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء لازماله ووجود الجسم الذى كان محويا لوجود الحاوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوى فقط حتى لو كان نفي هذا التقدير اى تقدير عدم الحاوى لو كان الجسم المفروض انه محوى معدوما نفي عدم الخلاء بحاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجيع الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء في كون الجميع امورا متحققة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الخلاء على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الخلاء واما ضد وجود الحاوى وملائته له لولم يتحقق المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطع كما اذا كان شرطا للمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وعندي ان نظر الامام ليس يوارد لانه بالتحقيق ككلام على سند المتع فان جواب الشيخ ليس الا اننا لانسلم ان مامع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما لم يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعللة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون مالم ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لا يجوز ان يتقدم مامع العلة باطبع قول خارج عن سبب التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحساوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى فكان سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعلية مع وجود الحساوى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر قوله ( واما نقول ان الحاوى والمحوى ) نحرره ان الخلاء ليس بمنتهى الوجود فان المحوى والحساوى ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فتحلوا مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لانسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا هدمتا لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه قوله ( سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدءا لصورته او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى كصورته ) فانك قد سمعت ان لافلاك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا للافلاك لان الجزئيات متقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات ويترى منزلة الخيال فينا الان لافلاك

الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بلاما مفعرا قائل ( قال المحاكات الثانى ) ﴿ ٤١٣ ﴾ ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحساوى علة للمحوى كان امكان المحوى في مرتبة وجود الحساوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

لان وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوى معا على هذا الفرض بل انما هو بوجود المحوى مع الحاوي فاذا لم يتحقق الوجوب حينئذ للمحوى فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين بانتفاء ﴿ ٢١٣ ﴾ الحاوي والمحوى معا وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في ما فرضنا هذا

ويتحقق المحوى مع الحاوي فاذا اتفق الاول على ما بينا اتفق الثاني ايضا لان وجوب المحوى ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولا يكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يرتد دفع كثير من الشبهة فلا يرد النقض بصورة كون المحوى معلولا لعللة اخرى غير الحاوي اذا مكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العللة هي الحاوي فتأمل (قال المحاكات فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشبيه ار كان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد بالان لازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مصاحب للمحوى المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوى آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير

لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان الفلك صورة نوعية مبدأ الانوار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغيرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته النوعية قوله (كان للشيخ ان يقول اعتار كونه عاقلا للاشياء) فيه نظر لان تغير الاعتبار ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكتفى فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بدئية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكعالية فلما لم ينحج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفصل فيما لاوضع له بالقياس الى جسمها والالم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورياته اذ الم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لاوضع له واما الرابعة فهي ان عللة الجسم عللة جزئية لا يقال لانسلم انه تكون عللة لجزئيه بل يجب ان يكون عللة للصورة فقط كما مر في النقط الرابع لانا نقول ثبت في النقط الاول ان الصورة عللة للهولي فيكون عللة الصورة عللة لهما جميعا على ان علته احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر

الذي قرره الشارح حيث كان المراد بالوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير كون الحاوي عللة لهذا المحوى المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوى بلا شبهة فنقول كذلك بصدق في تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوى في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوى

تمن الممكنات وليس واجبا لذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امر آخر فذلك الامر لا يخلو واما ان يقتضى المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا وفي ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوي وهذا ملزوم

لداخل الاجسام واما ان يقتضى لافي ضمن فردا فاما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق البهيم في الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شئ وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلول للحاوي واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوي ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوي وبوجه اخص وجوبه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوي فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الفرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوي ليس الا فتأمل ( قال المحاكات فكما ان هذا يكون معلولا الخ ) اقول يمكن ان يكون هذا عطفاعلى غير مذهب اليه توهم بعد تعليله لعلته فيثبت لا ينسحب عليه كونه معلولا لعلته ( قال المحاكات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوي )

اقول يمكن ان يقال ليس مقصودا شارح ان في المتقدم بالطبع لا بد ان يستلزم المتأخر للتقدم والمحو هي هنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزا للتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلة فان قيل يجوز التعدد في العلة المستقلة قلنا يجوز التعدد في العلة الناقصة فان قلت لو تعدد العلة الناقصة كان العلة بالحقيقة هي العدد المشترك

عن الجسم والالكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شئ منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فتقول تبين انه لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علة ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علة العقل فاذا ثبت ان كل جسم لا يكون علة العقل فهذا هو كمال الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله ( احكام ثلاثة ) هذه الاحكام منطوق فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول واشتات من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماء ويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسماء ولا جسمائيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا تشاح في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التبيين والجزم بل على الاخلاق والانساب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا يبنى الاحتمالين والسؤال ان لا يراد ان الاعلى كلام الشارح قوله ( وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول وينتدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهم جرا الى آخر الافلاك ) لمساينين ان الفلك يمنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلى فالواجب اذن ان يبنى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنزل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

بين الخصوصيات فلم تعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلة المستقلة اذ لا يمكن ترتيب ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصي امرا كلياً مبهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحينئذ كان

العلة الفاعلية وان كان واحدا معينا لكن الفاعل منضما الى شرط ما امر كل ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوز الشخ ولو لا مخافة الاطتاب لاوردناه وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد وانزخم الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام

المقدم للتأخر معتبر في مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحائز ليس علة يمكن تحققه بدون المحوى والالزم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبيع لا ما حل عليه كلام الشارح واقول لكن رد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لا ينافي كون التقدم بالطبع كافى تقدم الجزئى ( قال المحاكات وقوله ليس كل ما هو به مد الخ ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم الجواب الابى لان السائل اخذ كون مامع المتأخر متأخرا والجواب ليس الامنع هذا ( قال المحاكات فيه نظره لان تغاير الاعتبار الخ ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد بدفع النقض اتمام الدليل الذى ذكره الامام ولهذا قال اما تعليله المذكور فقط فلا استدلال الذى ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ما ذكره الامام في مقام نقض التعليل الذى ذكره كان ايراد على الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلية بذاته تعالى وذلك يتناقى ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشئ فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد اذ اريد بالتك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجرى مثل ذلك فى الدليل الذى اورده الامام من صد نفسه يلزم اختلاله وبطلانه فلا يضر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك عن عقل لكن يحتمل عن مصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة او بتعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتيب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول للشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك العقل من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورهما من العقول على وجوه مختلفة ففعله فوجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب فى نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر فى اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعد عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلى والجرم السماوى اول كثرة وجب صدورهما عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما يصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله ( اذ ثبت هذا فنقول ) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بمجموعة بل لمجموع الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها فى الخارج بواسطة الوجود فهى معقولة بالعرض والمعقول الحقيقى هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شئ فذلك الشئ له هوية اى ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجموعة وهو مغاير لماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذى اورده هذا ثم كان التردد فى التعليل الذى ذكره الامام عن الشيخ ضيفا لان ما ذكره الشيخ فى ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا اورده هذا ايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذى ذكره ههنا غير مرضى عنه ولهذا لم يجب عنه



هناك قال غلى ان الحق في ذلك ماسيد كه اى في تحقيق علم الواجب انه ليس بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور ( قال المحاكات ولما كان هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام ) اقول على هذا اليراد ما قيل في المشهور ﴿ ٤١٦ ﴾ في الصور القائمة بمواد

الاجسام انه لا يلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار عن تلك بالصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولوسلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها وبين ما يؤثر فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النقص اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذى هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثير عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع المادة تلك الصور القائمة وما دة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن بالقياس الى ما يؤثر فيه هذا اذا كان التأثير في الجسم المجاور اما اذا كان التأثير في الجسم القاسم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذى كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لابد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اى صورة كون الصور المؤثرة حاملة في المادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه بالقياس اليه كما كان

فالوجود والماهية معقولان احدهما وهو الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح نصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النطر الرابع بخلافه وقد حققناه قوله ( واما باعتبار تقدمها عليه ) فهما في ثنية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلى فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في اولى المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذى هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالا اعتبار الاول في ثانيتها لا توجيهه والانصب ان اعتبر الوجود الخارجى ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلى يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط قوله ( والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ) هذا لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بوا سطة فهذا لا ينافى نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشييع اى البركات ولعل هناك سرا لم يريدوا التصريح به قوله ( من الواجب عليه ان يفصل عليه ) اى بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب عديان والمعدوم يستحيل ان يكون عللة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانيات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان عللة للشيء كان كل امكان يصلح ان يكون عللة فاذا كان امكان العقل الاول عللة لتلك فليكن امكان ذلك الفلك عللة لنفسه فيكون ذلك الفلك

كون الآخر محلاله ايضا وجعل له بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكات ولا شك ﴿ موجودا ﴾ ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وسمى امر الهوى والصورة بجسم لمراد ان الصورة مالم تنصر جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل ولما تأثر النفس في آلتها

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى فاعمة تلك الالة فيكون بالشاركة وضع بين تلك القوى والا لكان لما تقرر ان تأثير النفس لا يكون الا بالالة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بحسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون ﴿ ٤١٧ ﴾ بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قرنا ظهر صدق قول الشارح حيث

قال على الاطلاق فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع (قال المحاكات وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس) اقول لم يثبت فيم امر الا ان النفس لا يكون معلولا اولا حتى تصدر عنه اول الاجسام بناء على ان فعله يتوقف على الجسم فيلزم الدور واما انها بعد ان يقارن بدنها وتعلق بها فلا يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت فلا يصح قوله فاذا ثبت ان كل جسم لا تكون علته الا العقل ولعل مراده انه ثبت ان تأثير النفس انما يكون بمشاركة وضع بين جسمها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر عنها جسم وصدر الكل مسبوق بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم والصورة قبل الجسم لم يكن لها وضع بينهما وبين غيرها اصل لكن لو كان مراده ذلك لينبغي ان يثبت كالتفكير مع العمارة والهوى وتقول ان هذا الدليل يدل على ان علته الجسم لا يجوز ان يكون الهوى ولا الصورة ولا النفس ولم تفعل كذلك بل ذكر التفكير مع الجسم والواجب والامر فيه هي (قال المحاكات وهذا الكلام من الشارح نصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود) اقول معنى قول الشارح فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ان

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في لوجود والوجوب واما ثانيا فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علته لذلك وعلم معلوله به علته للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في الوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول باننا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط الالة والعدمي صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجواب الاول ايضا وارد ههنا فان تساوى الآثار انما يلزم لو كان الالة هو الامكان وليس كذلك بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخير ان علم الشيء بنفسه ليس زائد كما هو وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطة قوله (ثم قال المعلوم الاول لا يجوز ان يكون متقوما) هذا اعراض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلوم الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علته لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علته لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطاً وقد فرضناه مركبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلوم الاول فيستحيل ان يكون علته لبعض اجزائه والجواب ظاهري قوله (ولو قلنا بمش هذه الكثرة) توجهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية فثقل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ماله من السلب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مساويا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مرهف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فن اذن يلزم الدور وارجو ان يجاب بان تعدد السلب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

الفعلية الماهية في نفس ﴿ ٥٣ ﴾ الا مر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالمعكس اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه والثبوت هو الوجود فتكون الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالمعكس

لان العقل يتصور الماهية مقارة عن جميع ما يغيرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث هي ليست الاهی وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه وعلى هذا لا يرد ما اورد عليه لان القول بكون الشيء انسانيًا متأخر عن كونه موجودًا بحسب ٤١٨ \* نفس الامر لا يقتضي مقارة

الانسانية للوجود في الخارج المعنى ولو كان المراد بالخارج الخارج المعنى قول قد صرح الشيخ بتقديم الطبيعة لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تبصير بحه في مواضع باتحادهما خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود واحد وكان احد الطبيعتين به احق من الآخر والحاصل ان التغير بالا اعتبارا يكفي للتقدم الذاتي (قال المحاكات واما ان الامكان والوجود معه في الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجود كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود أي ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجوب مع الوجود حتى يقال انها متاخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد اتصافه الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متاخرًا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم يتوجه انها بهذا الاعتبار متقدمتان على الوجود واما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه عللة الافتقار والا فتقار متقدم

وهو محال لعدمها في الخارج وما في الدلم فلما ان تعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الامن هذه الجهة اذ لا يبرهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لانعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا تتوقف تحققيها على وجود المزموم قوله (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك لعدم فقط) لان الابداع هو اليجاد بلا واسطة شيء وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النمط الخامس باليجاد شيء غير مسبوق بالعدم فاعل له معنيين احص وهما الابداع الحقيقي واعم وهي المذكور في النمط الخامس قوله (ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة) هذا كلام اشرح يعني نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية وليس كذلك فالشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجده ايضا موقوفا عليه بالضرورة قوله (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فلا جسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل عللة تامة للتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتهما التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد سلم ان لها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجودة لها فان الجسم

على اليجاد المتقدم على الوجود واما للوجوب فلما تحققت انه اشئ ما لم يجب لم يوجد \* لا يوجد هذا واما توجيه جعل التعقلين تارة في ثالثة المراتب وتارة في ثانية المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون تابعًا لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الامن جهة ان الماهية فرضت تابعة

لوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة  
بهما وثانيهما ما يكون تابعا للوجود وتابعتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعقل والعلم  
من هذا القبيل وعلى ٤١٩ \* هذا تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة

الثانية والوجوب والامكان التابعان  
للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى  
تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان  
الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل  
صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها  
بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات  
وليس صفة زائدة على الذات على ما مر  
وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير  
فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ  
الاول بالعلم للحضور فيمكن فيه حصول  
الواجب ووجود العقل وذلك  
لا توقف على ارتسام صورة حتى  
يتأخر عن الماهية الموصوفة بها  
والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول  
لا توقف على امر متأخر عن وجود  
المبدأ ووجوده بل لا توقف له إلا  
عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة  
الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما  
كان صفة للماهية كان صفة للوجود  
ايضا على ما صرح به الشارح فلا يرد  
من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام  
في الامكان والوجوب الذي من صفة  
الذات بالقياس الى الوجود او نقول  
لعل انصاف الوجود بهما يلزم  
وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية  
وبما قررنا وحققنا بظهورك التبر  
من الصحيح والفاسد كما ذكره  
صاحب المحاكات عند قوله والانصب  
فتأمل (قال المحاكات وليس كذلك  
بل على انفسها كما يتوقف وجودها لاث

لا يوجد الجسم فعين ان يكون عللا معدة بمعنى انها بحر كانتها يحدث  
في هوى عالم الكون والقساد استعدادات مختلفة هي شرائط ابيضاض  
الصور عليها فقولها قابل لجميع انواع التغير اى يقبل توارد جميع انواع  
الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود انفسها  
اذ تلك الاجسام كون وبفسد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا بفسد  
واما لاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكثافة يتوارد ايضا على الافلاك  
كالحر كات والارضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا  
للتغير والحركة في حده اى حقيقته فان الهوى اذا كانت متصورة بصورة  
كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها  
حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى  
ولما كان الافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها  
في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهوى من العقل الفعالي ومن حيث  
اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لادخل الاجرام السماوية  
في هوى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا  
نقول وتبين ان وجود الهوى موقوف على الصورة ولما كان الاجرام  
السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهوى لاعلى سبيل  
ايجادها مل في اعدادها للصور حتى يدوم ويتيق قوله ( ان ذلك ليس  
بمستبعد عند التنقيش ) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى  
نوعية ثم زول تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصل  
هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها  
وذلك الاحتمال منافي له قوله ( فتأمل حال الخلط ) فان الخلط  
وهو ازدباد البعد والمقدار بما يكون بهد الحرارة والحرارة بعد الصورة  
النوعية فهي سابقة على المتأخر والاعداد قوله ( واما الامور المنبثقة  
من السماويات ) لما كانت الطبائع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها  
في بعض الاوقات دون بعض فاعلمها لا يكون الانحساب اعداد من الفلكيات  
فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحركات  
وهي المرادة من الامور المنبثقة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب  
ذلك بين الاجسام بممازجات كما ان القوى الغازية يحصل جوهر الغذاء  
وبحركه وتنغذه في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها دلا لما يتخلل

على عدم المنع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل) اقول لا ينبغي على احد ان توقف الشيء على الاضافة  
والنسبة اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها باعتبار ان الخارج او نفس الامر طرف وجودها فعلى الثاني  
لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

المنسوب اليه بالضرورة في طرف الانصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا لا يمكن ان يكون في طرف الانصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء عند بيان ان الخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضى وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد ٤٢٠ ✽ المصدر الاول لم يتحقق امر

غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس المعدم لا يقتضى كون شئ ما موجودا بهذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم المصرف والثني للمخص لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضى وجود المسلوب بالقوة اى قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شئ آخر سوى ذات المبدأ وذلك للصادر لان الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن النقض بالاعتبارات في العقل فهو وان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لو وجود علمي وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التدبر وكان احدهما المبدأ الاول والاخر العقل بخلاف ما اذا كان العلة هي الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ في الخارج اصلا ( قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ ) اقول الجواب عنه ظاهر اذ العلة البعيدة ليس له مدخلية وتأثير في المعلوم بوجه من الوجوه

قوله ( منها ان الاستعدادات المدركة ) اى الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لامه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصورتها عن السماويات تقتضى القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا لمحوادث فجاز صدور الصور عنها ولم يخرج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلاقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا في افعالها ولا يحصل منها الاضواء وبواسطتها سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات قوله ( بل انما يجوزونه في النفوس فقط ) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فن الجوز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والالم يكن اول قوله ( صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد ) انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة ) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتغالها على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ لكل وهو متعال عن حيثياتها ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهر من العقليات متأخر الوجود عندهم ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم اذ ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية في العقل الفعالة والله اعلم بحقيقة الحال ✽ النمط السابع ✽ قوله ( كالصور المعدنية ) اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهوى والصورة فهما متقدمتان عليهما مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركت يحصل لها مزاج فالولها

والمتغير في الاندفاع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانني مدخلية غير الفاعل في ايجاد ✽ المصن ✽ اقول نعم يمكن ان يقال قدم ان ايجاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الوجوب بالغير وتعمله

لذات المبدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعتبر في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم  
الا ان يخص الغير بالموجود الخارجى فنأمل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير في وجود  
المادة) اقول ازاد بمقتضى ٤٢١ \* تلك الطبيعة الحركة المستديرة على ما اشار اليه الشارح بقوله

مشاركة في الطبيعة المنتهية للحركة  
المستديرة وفيه اشارة الى ان اعانة  
السماءات في وجود المادة العنصرية  
من جهة حركاتها وصرح به  
الشارح في قوله يفيض عنه بمعاونة  
الحركات السماوية مادة وانما  
كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة  
امر ثابت غير متجدد الا حوال  
الى امر ثابت غير متجدد كالعقل  
ثم لما كان علوم العقل علوما  
فعلية سببا لوجود معلوماها  
في الخارج فتأثيرها لها كالارتسام  
صور العالم الاسفل في العقل على  
سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير  
تلك الصور في المادة على ان يكون  
المادة منفصلة عنها (قال الشارح فلا  
تجب ان تخص به مادة دون مادة الا  
لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد)  
اقول هذا الكلام يقتضى ان يكون  
محصول الاستعدادات المختلفة للمادة  
سببا للاختلاف في تأثير المؤثر فيها  
بذكره سابقا عليه يقتضى عكسه فيدور  
وذلك حيث قال اذا خصص الماديات  
من التأثيرات السماوية بلا واسطة  
تأثير جسم عنصرى او بواسطة منه  
فجعلها على استعداد خاص بعد العلم  
والجواب ان قبل كل تأثير جديد  
استعدادا وقبل كل استعداد حادث  
تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون  
مثل هذا التسلسل ايصح صدور

المعدن وصورة تحفظ من اجبه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ  
المزاج من اجبه ويحرك في جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب  
آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو  
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو  
الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب  
تصير عقلا لكن لافعالا للكمالات بل عقلا منفصلا بحسب قبول  
الكمالات من العقل للفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف  
مرتب في مراتب البدن ومرتبات العود على التسلسل  
الى الاشرف في مراتب البدن ومرتبات الاخس في مراتب العود ثم  
ان الشرف في مراتب البدن يتناقص الى الهول كما ان الحسة في مراتب  
العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب  
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن  
اقدم وجودا من الانسان بل انما تقدم في مراتب العود لانه اقل شرفا  
منه قوله (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس  
بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصورة  
العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل  
تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن  
فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود  
النفس باقية فيجب بقاءها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر  
العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لم يزل قائما لقدمه وان كان  
علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم يتوقف بقاءها  
على بقاء النفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون  
تعلقها شرطيا لبقائها فاذا انتفى انعدم والحاصل ان البدن ما كان  
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم  
البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس او لا فان لم يكن  
له دخل في وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن  
وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقاءها  
حتى اذا انعدم النفس انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال لاهمنا هو  
ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال بتجرد النفس عن المادة

الحادث عن القديم على ما مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان هيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق  
بين الاستعداد والاستحقاق ان الاستعداد لا يجامع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجامع الفعل



ويبقى معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستحسان فتأمل  
(قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الموجود اولا الجسم الخ) اقول  
فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بما مر حيث قال الشارح ❀ ٤٢٢ ❀ فاذن الفعل المذكور

في كالاتها الذاتية اي الكمالات اعارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك  
مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس  
الابقائها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار  
بقوله التي هي موضوع مالا لصور المعقولة الى كالاتها الذاتية السابقة  
معها فان الحكم المذكور ليس الاعداء انطباعها في الجسم فذكر ذلك  
الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم  
احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج  
في الكمالات البه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر قوله  
(وليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج) ذكر في النقط الثالث ان النفس حافظة  
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم لحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم  
فيكون الجسم ايضا حافظة ولكن باعرض وايضا فساد المزاج انما  
يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما  
للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله (تبصرة) التبصرة جعل  
الاعنى بصيرا كما ان التبيه جعل التائم يقطا نا وانما عبر عن هذا الفصل  
بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التبيهات  
فان ما ينسب الغافل عنه الى العبي يكون اوضح لا محالة مما ينسب الغافل  
عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث النبهي لانه بيان  
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب واوضح  
بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع  
في بيان بقاء تعلقها المعقولاتها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر  
النفس والفا على لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد  
البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغيير اصلا  
وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال  
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز  
ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع  
هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعلقها غير محتاجة  
الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان  
النفس باقية بعد خراب البدن فلان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كالاتها  
الذاتية باقية ايضا فان فقدت الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات  
السمائية فان فيها ارتسم صور العالم  
الاسفل ان يفعل فان ذلك صريح  
في مدخلة الحركة السماوية في وجود  
المادة ولا بد من زمان لم تكن المادة  
موجودة لتقدم الحركة عليها  
فيلزم حدوث المادة وكذا  
ينتقض بما مر من الشارح من ان  
استحسان الشمس وغيرها صار سببا  
لفيضان الصورة الذرية على المادة  
العنصرية ثم يحصل منها المركبات  
وذلك لان بعض المركبات كالانواع  
التوالدة التي لا يتحقق فرد منها الا  
من نوعه قديم وقد صرحوا  
بذلك مع ان استحسان الشمس كان  
متقدما عليها بالزمان او استحسان  
الشمس انما كان بالتدرج لانه حركة  
للجسم العنصري من باب السكيف  
وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك  
المركبات لان المزاج انما يحصل  
بالحركة الكيفية على ما صرحوا به  
فهو متقدم على المركب في تقدم على  
الابداع التوالدة واما ثانيا فبالحل  
وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة  
عن كل صورة شخصية لاخلوها  
عن جميع الصور والحاصل ان المادة  
في كل زمان متصورة بصورة مسبقة  
بحركة مخصوصة وقيل تلك الحركة  
المخصوصة والصورة العينية صورة  
اخرى وحركة كانت سببا لفيضان

تلك الصورة وهكذا وكذا في الامثلة فتأمل (قال المحاكات ان لا فرق عندهم بين المبدأ الأول ❀ بالعقل ❀  
وبين العقول المجردة في نفي العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفي للعقل عنهما بتوسط الآلة  
كالبعد بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفي توقف فعل العقل على المادة على ما ذكرنا

في الفرق بين النفس والعقل بهذا أي بمعنى أن فعل العقل لا يتوقف على الآلة إلا أن فعله لا يكون موقوفاً على المادة أصلاً كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان أكثر الأعراض على الموضوعات انما هو من العقل عندهم ولهذا سموه ﴿ ٤٢٣ ﴾ بواهب الصور ومن المعلوم أن العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت

المادة علة قابلية وقد مر ذلك في هذا البحث بعينه وبما قررنا ظهر أن ما ذكره الامام في الجواب من أن فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل أنه فرق بين كون المادة آلة للفعل وواسطة في وصول تأثير الفاعل إلى مفعله وبين كونها علة قابلية محلاً للتأثير والمنفى عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحاكمات هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جمع أفعالها على المادة بخلاف النفوس) أقول قد مر ما نفي به بدفع ذلك فلا يفيد محموله أن النفس قد تعمل لا بسبب الآلة وجعلوا كثيراً من المعجزات والكرامات من هذا القبيل وايضاً يظهر تأثير النفوس المجردة عن الأبدان كما يشاهد أهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومعهم أن في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس أكثر أفعالها بالآلة بخلاف العقل وايضاً ذكر المسح في المقالة الثانية من الهيئات البشاء في التقسيم إلى العقل والنفس كلاماً بهذه العبارة وإن كان مفارقاً ليس جزء جسم فاما أن يكون له علاقة تصرف ما في الأجسام بالتحريك ويسمى نفساً أو يكون منزهاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً انتهى ولا يخفى أن هذا الكلام

بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها وفي بقاء كالاتها الذاتية أما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول بقاء العلة وأما الثاني فلو جود الفاعل والفاعل فكان سهلاً يقول هب إن الفاعل والفاعل موجودان لكن لم لا يجوز أن يكون الآلات المفقودة آلات لها وحيتن يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل غيرها كما علمت في الخط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الإيضاح بإيراد أربع حجج وأقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على أن المطلوب ليس الابقاء للتعقيلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطاً بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقيلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقلتها كما ذكره الامام أما خلط الشارح في كل فصل من الفصلين أحدهما بالآخر فغير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد بجودة الفاعلية أما بحسب الترن أو بحسب التجربة أو بحسب القوة أما الترن فكما إذا أحس شيء مرات متكررة حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعاً وأما التجربة فكما إذا كان لشئ واحد جزئيات متعددة وحصل للحس تلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان أجود احساساً وأما بحسب القوة فظاهر لأن القوة كلما يكون أقوى يكون فعلها أجود فراد الشيخ بالخلال ههنا الاختلال في قوة انعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية والتجربة والالام يختل في سن الانحطاط والاشتتهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فالقوة الحساسة تختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ أحد بصراً أو سمعاً والاختلال للهيئات الحسية بالترن والتجربة فحني الكلام أن تعقل النفس لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعاه لضعف البنية وليس المراد أن تعقلها لو كان بالآلة لم يبق نجا ربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والترنات الحسية باقية قوله (المنغل بنى وهم يمكن أن يمرض ههنا) وهوان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفاً وبنه نص عقله فقد اختلف قوة العقل باختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب أنا لو قلنا لو كان التعقل بالآلة لا يخل باختلال الآلة واستثناء نقض التالي وهو يتج

يدل على أن العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة أصلاً بل الجواب الحق في الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلية أقول وكذا يرد على قوله وأما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاول في معلولاته والالام يكن اول اذ ليس كلام الامام في المصادر الاول بل قال أن ما ينسبونها إلى العقل لم يكن منسوباً إلى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذا ذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ما قد حققه الشارح من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى وما سواه من قبيل الشرط الا ان يقل مقصود السائل ان الحاجة الى وساطة العقل ~~الاعل~~ بل يكفي ٤٢٤ الواجب مع تلك القوابل

المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى فتأمل ( قال المحاكات وان اراد صدورها عن فاعل واحد ~~مطلقا~~ ) اقول يمكن ان يقال اختلاف نَسْ القوابل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك لقوابل سببا لاختلاف حيثات متكررة في الفاعل فان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير لنفسه مقارنته للقابل المعين الآخر هذا وانت خبير بان ذلك يعطى تغاير الخيالات الاعتبارية ومثل هذه الخيالات غير منعة على الله تعالى واما اعتراضه الآخر فجوابه ان الشيخ لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك الصور عن العقل الا خبر بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلق وقد مر نظره مرارا والله اعلم ( قال المحاكات اي الاشرف في مراتب البدو وازاء الاخس في مراتب العود ) اقول ما ذكره وان كان مما يلايمه لفظ البدو والعود بناء على ان ابتداء البدو من الاشرف وابتداء العود من الاخس وكذا يلايمه قول الشارح فيما بعد لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ولكن لا يلايمه قول الشارح ههنا حيث قال منه من الجانين الى الهبولى فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف

لنقيض المقدم واتم استقنيت عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق ~~ص~~ كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لا يتوجه حله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان تعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فتحذف معارضته ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن قوله ( قال الفاضل الشارح ) اعتراضه اننا لانعلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ماهو المعبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعبر في بقاء التعقل حدا معيناً من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعبر لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعبر من الاعتدال لا يوجب الابقاء القوة العقلية على حالها لكننا نرى انها تزداد كما لها وقوتها في زمان الكهولة فنرى ان يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

من مراتب العود ولا يخفى عليك اكل واحد من الاعتبارين جاز ( قال المحاكات وذلك ~~في~~ فلماذا ~~مع~~ كونه غير مطبق على المتن مستدرك في الاستدلال ) اقول نسخ المتن ههنا مختلفة في اكثر النسخ وقع هكذا بل يكون باقيا لما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

اي الصّور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفي بعضها كذا بل يكون باقيا بما هو مبدأ الوجود من الجواهر العقلية واظهار مدار ٤٢٥ ✽ شرح لامام على هذه النسخة واعل صاحب المحاكاة نظر على هذه النسخة على

ما اشار اليها حكيم بعدم انطباق الشرح على المتن بالاستدراك والا فلي يكن على النسخة الاولى على ما وقعت في نسخة الشارح ونقلها مخالفة للمتن والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم الاحتياج في الكمالات الذاتية يفهم من كونها ذات آلة في الجسم فان الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فاذا كان النفس ذات آلة في الجبر وعلا يقفان حيث ان آلتها قائمة به ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها الى الآلة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر (قال المحاكاة وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك) اقول ما سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها على ما يدل عليه النسخة التي نقلها الشارح على ما ينشأ لا بمجرد بقاء النفس على ما يدل عليه النسخة الاخرى والذي كرره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعقلات واراد بزيادة الفائدة ان بقاء التعقلات قد مر فيما سلف بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة الى الآلة وهما قد كرر ذلك وزاد عليه ان النفس قد استفادت تلك الاتصالات باعقل فلا يضر هذا فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قررناه وحينئذ لا رد عليه ما ذكره بقوله اقول

فهذا صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ثم انه حل الازدياد في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقصان تفصيلي واجالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجالي فهو ان بقاء القوة الحيوانية بدنية فلو لم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لباقائها الى آخر العمرو تقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به ولا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاول هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها يستمد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفي افراط وتفریط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او بعد ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمالات الاولى فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا تعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا قبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والالاختلاف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان والقوة الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكاتها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجالي واما عن النقض التفصيلي فاشار اليه بقوله فظاهر

الخ واعل الباحث له على ٤٤ ✽ ما حل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات قول الشارح لا يضرها في بقاءها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الدائمة وهذا وهم من كلامه لان هذا مما ذكر في ذيل قول الشارح الفائدة الرابعة ولو كان الامر كما زعمه لينبغي ان يذكره في ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً وتوطئة لبهاء الكمالات والقرينة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاكمات لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة التعقل ٤٢٦ ✽ نخزل باختلال الآلة على

ان يكون التعقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالى وهو ان قوة التعقل نخزل باختلال الآلة على ما قررره صاحب المحاكمات نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يعرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينبج ولا يستلزم عين المقدم وهو كون التعقل بالآلة وقد عبر عنه الشيخ بعبارة لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالى لا ينبج عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التقرير تقريره فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعقلها الخ انه لو كان استثناء عين التالى متجسداً لتفويض المقدم كان استثناء عين التالى متجسداً عين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقاً لقوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لا يكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غيبي ملازم للقول الآخر من المتن فلا وجه للايراد عليه بان كلامه غير منطبق على المتن مطلقاً فتأمل (قال المحاكمات لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانى الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى الفاعلة

انها لو كانت مفعضية اى التعقلات كالات ثمانية وقد بين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويناقض بحسب تناقض الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنياً على مقدمة مذكورة في جواب النقص الاجمالى فلهذا اخر عنه والالكان الترتيب بقضى تقديمه واما سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العاوم فغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لافى زيادة الهيئة القرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولاً فلان قوله والاول لا يتحمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيوانى وهو دائم في التحلل والتزايد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانياً فلان النقص باقى لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى الى مبادئ الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقص فان الامام ان يقول ما ذكرتم في الكمالات الاول هو قائم في الكمالات الثانية فانه لما جاز ان يكون المعنى في الكمالات الاول حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمالات الثانية قول (لاعلى ما يستعمل في الخطابة) لما كان الاقناعى قد يطلق على الخطابة ذكران المراد من كون هذه الحجمة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المفسرشد الذى يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما الجمل فرى بما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقينيات ويغيب اليقين قول (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو التأثير بل ما هو اعم منه فكانه هو متناهى القوى فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعالي اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التأثر من المحسوسات واما اقوى الحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيوه ههنا واما قوله والفعل

بالارواح من المدركة والحركة لانها كالات ثمانية وقد فسرهما الشارح بالكمال الاول بل المراد ✽ وان ✽ بها الفصل المقوم للحيوان واما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شئ منهما يعرض بل كان جوهر اداخلا في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ما هو جزؤه

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتي ليس مقولا بانشكيك (قال المحاكات فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كالاعتبر فيه حدا واحدا لا يختلف ايضا واما الكمال الثاني فلما كان يختلف ﴿ ٤٢٧ ﴾ زيادة ونقصانا كان المعتبر فيه مختلفا لان وحدة المعلول واختلافه

تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوة الحسالة في الجسم تابعة له في الزيادة والنقصان وفي الشدة والضعف نعم قد لا يحس بالضعف لقلته واما انها لم يصف بضعف الجسم فغير معقول فليتأمل (قال المحاكات واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظرا لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفعة عن النفس في تعقلها هي الجسمانية والآلة في التعقل اذا كانت جسمانية ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وتور في التعقل لا محالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كانت تعقلها بمعونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاذاتها اكن يضعف معا ونها (قال المحاكات والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة) اقول فيه بحث اما لا فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء التعقلات النفس حين التجرّد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح في صدر النمط يريد ان يبين في هذا النمط وجوب

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحسالة في الجسم لا تكون قاهرة له ضرورة ان الحسالة في الشيء لا ينافيه اجاب بل تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي تلتم منها الموضوعات كالعين والانف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاحتماع فتكون منافية لاجتماعها ولما نافت اجتمعها نافت وجود القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فطرها فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا والضعف المارض للقوى لا يدرك الراححة الضعيفة بعد ادراك الراححة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس فان الحس بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعلقها ليس بالآلة فاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) احاصها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكا لها ولا آلتها وكل قوة لا يدرك الا بالآلة لا يدرك انفسها ولا ادراكا لها ولا آلتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكه وبينه وبين آله ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكا لها ولا آلتها ولكنها تعقل نفسها بادراكها وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبا واحدا هما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا يفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان انصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يطله واقول قد تبين مما

بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجوهر الباقي فان كلمة ما في الموضوعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجود ان خدم الفرق بين تعقل وتعقل في ذلك قلت بعد تسليم صحة ما ذكرت



كان هذا تقرير آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحيثئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لا على ان يكون آلة حقيقة حتى ٤٢٨ يتوجه ان الآلة لا يصير

واعطة بين المدركة وبين نفسها او ادراكا لها او بين المدرك ونفس المدرك بل على ان يكون تعقلها بنفسها مثلا مشروطا بتعلقها بالبدن لا بد لئلا يكون ذلك من دليل فتأمل ( قال المحاكات قوله او لا يحتمل التعقل مستدرك لا دخل له في الاستدراك ) اقول يمكن ان يقال بمجرد ابطال القسم الثالث وهو ان يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية وكانت ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدم الا ان ذكر كون التعقل حيث ذابا صورة المستمرة الى آخره الى قوله او لا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب لئلا المذكور على المقدم وتغصيلة ان اى جزء من جزئ المنفصلة المذكورة كيف يتحقق على اى تقدير يقع وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون الا كذلك ( قال المحاكات هذا هو المنطوق على متن الكتاب ) اقول هذا غير منطبق على المتن ومشتل على الاستدراك ايضا اما الاول فلان الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين بان احدهما مجردة والاخرى مستمرة والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع احدهما الزدديد وكان مفروضا لا مينا بالدليل واما الثانى فلان على هذا التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت

ان الاول ليس المطلوب ههنا فان الكلام في مجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فالجبة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجلة بلا واسطة الآلة وقد دلت الجبة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثانى واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعلقها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعلقها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعلقها بلا واسطة آلة قوله ( وهذه حجة رابعة ) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لاحاجة في تلك الجبة الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فبما في الاقسام مستدرك واما قوله وما يجرى مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتمايز النفوس بها هكذا سمعته فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثمة شئ يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقبل لان تأثير ههنا فانه باقى والباقي لا يحتاج الى تأثير مجرد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذى يحتاج الى قابلية لا التأثير على الاستدعاء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمية وما يجرى مجراها المجردات لاشخاص العلوم ثم حررت الجبة بان القوة العقلية لو كانت حادثة في جسم لكانت اما دائمة التعقل او دائمة اللاتعقل له وانما بقسميه باطل واما باطلان البالى فلان الانسان يتعقل اعضائه في وقت دون وقت ههنا بيان الشرطية ولانها على ذلك التقدير او تعقلت في بعض الاوقات كان تعلقها لذلك الجسم بحصول صورته ونلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك لقوة بواسطة ذلك الجسم فتكون آلة الادراك والادراك بالآلة يكون بحصول الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت واذا بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الى قوله فهو غير الصورة التى لم تزل له في مادته لمادته بالعدد مستدركا فارجوع الى الحق خير لا فلينأمل فيه ( قال المحاكات اللهم الابضائية اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمية ) اقول فيه نظر بعد اما ولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادتين للصورة فعلى تقدير تعقل الصورة

الجمعية انما يلزم حلول احدي الصورتين وهي العقلية في المجموع المركب في الاخرى والمادة فلا يجتمعان في محل واحد وامانا فلا نأخذ الصورتين موجودتين بوجود ظلي والاخرى موجودة بوجود عيني فيحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل ﴿ ٤٢٩ ﴾ لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل

(قال المحاكات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال) اقول لا يخفى على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلالة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وجهه على جواب سؤال مقدر لا يتخلله اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقر به ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هي لا بشرط شيء وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثاني كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هي الانسان مع وصف البناءية مغايرة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها بالاعتبار الاول موجودة في العقل فلا شك انها بالاعتبار الثاني موجودة فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين مع تسليم ان العرض يخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها في العقل كان التباين بين العلم والمعلوم بالاعتبار الان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالماهية مع المعلوم الذي هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جيدا

لا محالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي بها يبصر القوة العقلية المتعقلة متعلقة لاكتها الى قوله اولا يحتمل انتعقل اصلا مستدركا لادخله في الاستدلال ولكن توجه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما يتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة بها وصورته اخرى متجددة لاسبيل الى الثاني والاولم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والالكانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الاحقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدم في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقب له وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثاني يستلزم حصول ماهيتين شيء واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفي في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لادائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة باعراض باعتبارها صورتان لشيء واحد شك فان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حاول الصورة العقلية من الجسم في الجسم واركان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من ان مادته موجودا في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل في مادته لمسا دته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد

فانه من خواص الشرح (قال المحاكات لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح الحق مني على ان جعل العقول الصورة الجمعية حتى يلزم اجتماع المثلين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكات ولهذا صبر ههنا بلفظ

ان الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يبرهنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق ما ذكره الامام فنقول او ما الشارح في هذا الى تحطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهم هذا منه يعتبر للامام حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ٤٣٠ ما هو الظاهر من كلامه

الاشخص من تعدد المواد لكن في العبارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجى كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصيات بتعدد المذنبين ولو حملنا المتعل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعل من مادته والصورة التى المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامر بن امدوام تعقل الجسم الذى هو محل القوة العاقلة اودوام لا تعقله اللهم الا بعناية اخرى لا يقال الا لزم من هذه الحجة ليس الان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم لاننا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لولم تعقل الا بالالة كانت اما دائمة التعقل لها اودائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة قوله (اعاد الاعتراض) تقريره اننا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متمثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية الامر الخارجى وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجى جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشئ هي صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقول المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينبغي تمثيلها وان اراد به عدم اشتراكها في مفهوم السماء وهي حقيقته التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لولم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والمحدوسة فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاختبار اشاني

اذ الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجسمية وحقيقة لا يلزم حلول المثليين في محل بل حلول احد المثليين في الاخر فنقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالية في القوة العاقلة الحالية في الصورة الجسمية الحالية في الهيولى حالة في الهيولى والصورة الاخرى ايضا حالة فيها فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقة لا بمجرد مقارنتها لثالث اذ بمجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الا ثنائية بالكلية كيف لا وقد تغاير باعتبار المحل القريب وذلك يكتفى بالامتنياز ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة والمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومقارنة الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتنياز فان المقارن القريب لاحد الصورين تغير المقارن القريب للآخرى (قال المحسكات والمحال في الحال حال بالضرورة) اقول هذا انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيد له ومحله بالعرض له

الا يرى ان السرعة الحالية في الحركة الحالية في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ما هيبة اوليست نقلا له حقيقة بل انما هي ذمت للحركمة ولا شك ان الكلام فيما هو محل الشئ حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتنياز ثم هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول حينئذ

هو الحالة المفارقة إشارة منه إلى أن الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة إلى الذهن بل هي حاصلة فيه لا قائمة به وفرق ما بين القيام بالشئ والحصول فيه وهذا لم يتصف الذهني بالأشياء المتعقلة له فتأمل (قال المحاكيات واجب بأن الدائم هو العالم ﴿ ٤٣١ ﴾ بها لا ملاحظتها) أقول حاصله أنه فرق ما بين العلم والملاحظة

بمعنى الالتفات من النفس إلى ذلك النفس ﴿ ٤٣١ ﴾ فإن الأمور المذهول عنها المخزونة صورها في الخزانة معلومة وموجودة في الذهن مع أن النفس لم يكن ملتفتا إليها هذا لك الظاهر أن الشئ ما لم يحصل في القوة المدركة لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا كان العلم بالقوة لكن إذا حصل في القوة المدركة تحقق العلم وإن لم يتحقق الالتفات من النفس إليه هذا في العلم الحاصل وأما في العلم الحضورى فيكون فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده ويضمهم اشترط الالتفات من النفس إليه وحل النظر الذي أورده صاحب المحاكيات ناظر إليه (قال المحاكيات وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام) أقول ظاهره أنه إيراد علي الشارح حيث قال أن هذا ما ابتداء احتجاجه وجوابه أن مراد الشارح أن هذا هو ابتداء احتجاجه الذي ذكره في مقام إعادة إكمال الكلام على ما ذكره فإن قوله يعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثله لن يفعل بذاته نتيجة للتحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التي قاد إليها في بيان المطلوب من قوله ولأنه أصل فلن يكون مر كمال الخ وليس مراده أن هذا ابتداء الاحتجاج على الإطلاق كيف وهو قد صرح

ماهية السماء والحق في الجواب أن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الحار جى فإن الجوهر كما تقر ما لو وجد في الخارج كان لافى موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وإن كانت قائمة بالنفس إلا أنها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لافى موضوع فيكون جوهرها لا عرضها ولهذا صرح القوم بأن صور الجواهر جواهر قوله (ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة) أى ولئن سلمنا أنه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لأنسلم أن اجتماع المثليين محال وإما يكون محالاً أو لا يمكن أحدهما زاعن الآخر وليس كذلك فإن أحدهما حال في القوة العاقلة والآخر محل لها إجاب الشارح أولاً بمره وهو أن الصورة لا بد أن يكون حالة في محل القوة العاقلة لأن محلها آلة لا درآكها وثانياً بأن الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فإن لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لا تكون جسمانية وإن حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر قوله (فإن قبل الفرق بين الصورتين باق لأن أحدهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً) لئلا يقال أن يقول هذا الفرق ممتنع لأن الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها لم يلزم أن يكون الشئ الواحد حالاً في محالين مختلفين وأنه محال ويمكن أن يجاب بأن المراد بالحلول الاقتزان فإذا كانت الصورة لعقلية مقارنة لأحد المقارنين أعنى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معاً لكن ههنا شئ آخر وهو أن الصورة الأخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرر جواب الشارح أن هذا النوع من الحلول اقتزان ما فيكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما أن الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولحلها فلا فرق وأيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الأخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان في محل واحد وأنه محال وهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً من الإبتداء لسؤال الامام بأن يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

في أول الفصل بأنه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكيات الثاني أن قوة الفساد وفعالية البقاء لأمرين مختلفين) أقول لا يخفى عليك أن اختلاف المحل والموضوع لا يلزم من مجرد المعارضة بين الأمرين بل إنما يلزم من التقابل بين الأمرين فلا يشعشع التفرع المذكور في الشرح بقوله فاذن هما الأمرين مختلفين ولعدم لزوم هذا الإيراد

اللازم على جعل الفاء للتفريع عدل صاحب المحاكات عن الظاهر وخلها على مجرد التعقيب وأشار إليه بلفظ الثاني وصرح عليه بأن لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ماسبقه لكان دليلا مذكورا ( قال المحاكات ورمي استدلاله عليه بأن محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ) ﴿ ٤٣٢ ﴾ اقول فيه بحث اذ سيأتي

في جواب السؤال الذي يذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير الذي هو المادة لازوال وجوده في نفسه ( قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان الثاني الخ ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيحكي في جواب السؤال الذي يذكره بنا في هذا وهو كون محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كحدوث الوجود مسبوق بالامكان والمراد بالامكان الامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفسه ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته وحينئذ يندفع جميع ما ذكره في الكلام في ثبوت هذا الامكان قائما ( قال المحاكات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضرورات ولا يمكن منه ) اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع به هذا لان السؤال المذكور ايراد على الدليل الذي سبق من الشارح

واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل ( قال المحاكات لانا نقول ﴿ ان لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم إلا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا ) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المتعبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

متمثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متمثلتين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة والمحال هذا لاذك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الابداع في الملزوم ملزوم الابداع في اللازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يمرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا اثنية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالتين في محل الآخر فظهر التمايز قوله ( والنفس مدركة للصنف الاول دائما الخ ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس مادامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها مادامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا وهم جراحتي يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا اذا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا اذا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثليين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بهما بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متمثلتين في النفس وبهذا البيان بين ان العلم بالنفس او غيرها مما لا يباينها ليس امرا اذا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية لانه لا يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لاعتنا تصورنا والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بهما وفيه نظر لانا نسلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والصفات والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله ( هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس ) اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعدموت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطالب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهم هذا معنى الفصل بالكلمة قوله فاذا نزلنا الى الامرين من مخلفين ههنا شأن الاول

واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل ( قال المحاكات لانا نقول ﴿ ان لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم إلا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا ) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المتعبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بشئ اصلا كيف والممكن لا بد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لاعمى للنفس الاجوهر مجرد عن المادة ذاتا متغير اليها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسم الجوهر الى اقسامه ولم يوجد حيثنذ في تعريفه عدم قيامه بالمحل ٤٣٣ مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال اصلا بل يكفي كونه غير جسم

ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكات فلواقضى قبول الفساد والتركيب لامتنع فسادها) اقول بد على الشارح مواخذة تقريره ان الاصل في المشهور بمعنى البسيط على ما يشعر به قول الشيخ ههنا فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالركب الخ ولم يقل بل كالركب او الحال فالحق ان يحمل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لمن الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور ولا عراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لوجه لورود النقض اصلا نعم تقرير الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح (قال المحاكات وامانه متحرك فلنجر كها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدث صورة اخرى سهو اللهم الان يقال عند زوال الصورة وحدث زوال كيفية ونحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف (قال المحاكات ولقال ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها) اقول لا يقال الكلام على فرض زوال صورة فسادها فاذا كانت مقيمة بمحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نبته لانا نقول عند زوال الصورة وحدث صورة اخرى بدلها وقوام الهوى المجردة باحدى صورة من هذه الصور كما في الصور الجسمية والهوى

ان قوة الفساد معارضة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اشا في ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامر ين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضها لشي واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة فساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شئ من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقى لوقبل الفساد لان والقابل يجمع مع لقبول فلزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان ابا في لا يبق مع الفساد والموصوف بالفساد يبق مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لاننا لا نعلم ان الباقي لوقبل الفساد لاجتماع معه فان معنى قول الشئ العدم او الفساد ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه يعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخرجي كان العدم الخارجى قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شئ وقبول عدم قوله (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شئ لا يبق ان اثبت بالدليل السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يلزم ان يكون حالة في شئ اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مقام اننا نقول قيام النفس بالذات من الضر وربا لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شئ منها حالا كالصورة والاخر محلا كالهوى واما ما كان يوجد ببسط غير حال والبسيط الغير الحال ليس يقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض اننا لانسلم انه اذا وجد ببسط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في السباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والالكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود ببسط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

اقول لو ثبت ان محل قوة ٥٥ - الفساد لا يكون الاجسام او جسمنا لكن في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدعى ولا حاجة الى الترددات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها هو الصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشترنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اى لا محله وقد ثبت في النمط الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل عاقل وظاهره ان العقل لا يملك لان كالاته موقوفة على البدن



فيكون نفسا وقد فرض جزئتها هذا خلف ولا حاجة الى ابطال ان تقوم وجوده بالحال لايات كونه نفسا لان القيام بالذات اللازم من كون المجرى عاقلا عدم قيامه بالحال لعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن بالهـ فأمل ( قال المحاكات انما هو الى قدم النفس لاجل ٤٣٤ ) انهم مافرقوا بين امكان

الحدوث وامكان العدم الخ ) اقول هذا الكلام يدل على ان اندفاع دليلهم والجواب عنه على ما ذكر على الفرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي المادة وامكان الفساد لا يستدعيها وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل المذكور على عدم فساد النفس على ما مر على ان امكان الفساد كما يمكن الحدوث يستدعي المادة بل الجواب المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز ان يكون محل امكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحا واماماته على تقدير حدوث النفس بكون النفس ذات مادة فجوابه انه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قائمة بها لاحاجه فيها بل لها علاقة معها خلافة التدبير والتصرف فثبت قولهم فعدم النفس على ما قررنا توهمهم ان امكان الحدوث لا بد ان يقوم بماده مادة الحادث كما ان امكان الفساد كذلك ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها امكان فسادها كذلك لا يجوز ان يكون لها مادة يقوم بها امكان حدوثها والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار كانت متبنا لها اجتنابا عنها لكن لم يصح ان يكون محل امكان الحدوث على ما قرره الشارح ( قال المحاكات

بالبدن وهو النفس وقد كان جزأ للنفس هذا خلف لا يقول لانفس انه يلزم من كونه بسيط غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى لا تقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل ونفريه ان كثيرا من الاعراض والصورة بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها احباب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لا في بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج امامان اولم لا في الاول باطل ولا ملاقي لها اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها شيء فان الهيولى من شأنها ان يفسد فيها الصورة كما ان من شأنها ان يحدث فيها الصورة يبقى قوله ( اي اذ ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل ) لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسائط لا يكون كلها حلا حتى ينحصر في بسائط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الماد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر فغير حالة يكون كل منها قائما بذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفسا متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانها مخالفة فان الهيولى الجسم وصورته لانهم اجزء النفس مجردان وان الب في المحل لا الحال فحينئذ لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وحينئذ يجوز ان لا يكون كما لا نهى الذاتية باقية فقدمتم الاعتراض دونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زائدها لنا كيد بطلان كلام لقوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه الجزاء ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا لوجود الجزء الحال فاذا اتفقت ثم ان الشارح

وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ) اقول فان قلت لو سلم احتياجها في زمان راعى البقاء الى البدن في تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى الصورة المعقولة يرتسم فيها الا في واما ان وجودها مشروط بامر ذي مادة وكذا بقائها ومن هذه الجهة

يتوقف تعللها عليها ايضا فمما لا يل على نفيه قلت قد مرن النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها  
وتعزلتها فلا يمد من القول بالف في بين سلة الحدوث وعلة البقاء على ما ذكره فتأمل (قال المحاكات فهذا كما ترى  
خطاه في خطاه الخ) \* ٤٣٥ \* اقول هذه اللفظة يقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير

اذلا شبهة في ان التصيير نصب الاسمين  
الواقعين في خبره وكان معنى قوله  
صير الله زيدا عالما في قوة قولهم  
جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه  
بمعنى الجعل المتعدي الى المفعولين  
او يقال ان اصله صار زيدا عالما  
فبضعيف العين صار متعديا فالنصب  
الثاني كان خبره والمنصوب الاول  
كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن  
ارا وندي \* كم عاقل ما قل اعيت  
مذاهبه \* وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا  
\* هذا الذي ترك الاوهام حائرة \* وصير  
العالم الحرير زديقا \* فالصير ههنا  
اسم مفعول استدل مفعوله الذي كان  
اسمه وهو الصار واباه خبره او مفعوله  
الثاني وهو المصير اليه والمصير في هذا  
المقام اذا وقع صفة الاول كما في قوله  
فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا  
ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع  
صفة للثاني كما في قول الشيخ ان كان  
المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا  
بحال المتعلق اذ يصدق على الثاني  
انه مما يصير الاول اياه والعبارة  
التي تدل عبارة الشيخ عليها من هذا  
القبيل فان الصابر الذي هو الاول  
وقع صفة للثاني وبعدها قررنا ظهور  
انعكاس تشبيعه على الشارح والشيخ  
ويظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت  
المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة  
في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه

راعي ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمعها سند  
لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة  
لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير  
حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحال فالجزء الذي هو المحل اما  
ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما  
على افراده فيكون ننسا او لا يكون قائما على افراده فاما ان يكون قائما  
بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على  
البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها  
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد  
وبغيره فيكون النفس باقية لبقائه جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان  
الغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال  
صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او عدم الطاري يحتاج  
الى مادة المادة لا بد لها من صورة فلا بد في التغير من الجسم واما انه  
متحرك فليحركها في الكيف لانه كالمتكيفا بكيفية ثم باخرى هذمه سمعته  
واقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها  
ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا  
الحركة غير لازمة فالحدوث صورة وزوال اخرى كون فسادا لحركة  
في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه  
في موضوع الطبيعي الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق يتمتع  
ان يقارر المفارق لانا نقل اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز  
ان ينعدم عنه قوله (ثم قال الفساد والحدوث كما في احتياج امكان  
الفساد الى محل احتياج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث  
النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه  
انا لان لم ان النفس او قامت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد  
ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد  
داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مبينا وهو  
البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان  
حدوث النفس او فسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مبين له  
ومن المحال ان يكون مبين الشيء مستعدا للحصول مبين له او فساده عنه

فاستقم كما امرت (قال المحاكات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام  
منه يدل على ان العلم المتعلق بالموجود الخارجي منحصر في الفعلي والانفعالي كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه  
احد لكينه لم يره ولم يسمعه والحال انه لم يوجد منه فلا شك في انه يحصل له العلم بهذا العمل فهو ليس بفعلي ولا انفعالي

فان قلت بل هو فعلى بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت بعد الاغراض عن عدم ملائمة للكلام الشارح  
حيث قال علماؤنا لم يسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلى متعلق بمهية هذا العلم وليس به عيلى والانفعالى  
بالنسبة الى ماهيتها وحققتها انا نفرض انه ادراك هذا العمل من غير ٤٣٦ احذه من غير ولم يعمل

به فهذه العلم ليس بفعلى ولا انفعالى  
سواء فرض ان من سبقه عمل بمثله  
اولا ثم لا يتخفى عليك ان علم العقول  
الما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها  
من الامور المستندة اليها لا مطلقا  
وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا  
فى ان بعض علومهم وعلومنا فعلى  
وبعضها انفعالى الا ان الفعلى منهم  
اكثر من الانفعالى وفيما بالعكس فامل  
(قال المحاكات وغيره عبارة الایجاب  
الى الاقتضا) اقول لا يتخفى ان عبارة  
الایجاب والاقتضاء متساويان  
فى ان ظاهرها العلية ولا يصح  
فى الصورة التى ذكرها وفى انه يمكن  
تأويلها بمعنى الاستلزام فتغير العبارة  
ليس لذلك (قال المحاكات لكن  
لولا منع كون الله تعالى عالما بذاته  
مبنى جميع الوجود) اقول كونه تعالى  
عالما بذاته من جميع الوجود وكذا  
بالعقول المقارفة كذلك يمكن اثباته  
بعدمه ان كل مجرد يمكن ان يكون  
مفعولا وذلك لان صفات المبدأ  
ووجوه اعتباراته وكذلك صفات العقول  
واعتباراتها امور مجردة عن المادة  
فيمكن ان يكون مفعولا وقد ثبت  
ان ما يمكن للواجب يحصله بالفعل  
فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير  
تسليم ان مراد الشارح من العلم  
التام بالعللة التامة العلم بذات العلة  
بخصوصها اذ لا شك ان بمجرد العلم

والعلم به ضرورى ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس  
او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو  
فى المشرق قائما بمادة فى المغرب والكل محال الا ان المركبات لما زادت  
استعداداتها وتضاعفت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية  
فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة  
وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة  
المخصوصة اذا استعد حدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث  
النفس لان النفس من مبادئ تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا  
لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فاستعداد البدن  
مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لانه من حيث انه موجود مجرد  
بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومربطة بالبدن ارتباطا  
تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة  
النفس لا فاضتها على البدن الصورة النوعية وتديرها له بواسطة تلك  
الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لانه من جهة انه مبين بل من جهة  
انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زالت تلك الهيئة  
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها  
لان قوة فسادها قائم بالبدن كقوى الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها  
يتمتع ان يقوم بالبدن لانه مبين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به  
لا تنفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن  
للصورة النوعية موجبا لاستعداد حدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون  
استعدادا لبدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداد لانعدام النفس  
اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول  
جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعى  
لانعدام النفس لجواز ان يكون لاشئ شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة  
لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان يعدم النفس بحسب عدم الصورة  
فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستندة لانهما الصورة محلا  
لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس  
جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباني فلا يجوز ان يكون  
البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساد بخلاف جهة وجود

بالتار بعنوان انها عنصر لا يلزم العلم باكتارها من الاضضاء والاحراق فقيد التام فى العلم الصورة  
بالعلة التامة لازم كما قبله الشارح لا يكتفى بيراد قيد التمام فى وصف العلة كما فعله صاحب المحاكات ثم نقول  
بناء على ان العلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بمآهه وصف لازم لها

وهو كونها مستلزمة للعلول بخصوصها فبمستلزم العلم بخصوصية العلول واما العلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لا بد في تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلته ما فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية المألوم العلم بخصوصية العلة \* ٤٣٧ \* وما هيتهما وليس مراده يكون العلم بالعلية لا يتم الا اذا علم كونها

مستلزمة ان هذا العلم داخل في العلم التام بالعلية على ما توهمه العبارة بل ان هذا العلم من روافده فكانه من تنه فان اطلاق التنبه على الرديف والمتابع متعارف والتفصيل انه لو كان العلية باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلية بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارج حتى فالعلم بماهية العلة من حيث انها موجودة في الخارج مستلزمة للعلم بماهية العلول في الخارج وكذا في الذهن ( قال المحاكات والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل ) اقول ليس كذلك اما اولافيه المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح واما ثانيا فلانه على هذا التوجيه كان ينبغي ان يقول الشيخ ولما بعد ها ومع ذلك فعلم هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملا في الكلام غير مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لجديت كون العقول عالمة بذواتها لكن جملة من ذواتها لا من ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقا للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك الضمير ثم الباحث له على ذلك الايماء الى ما قرره من ان العقول شرايط والانت وليست عللا حقيقية

الصورة فانه جهة مقارئة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عد معها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والالتوقف وجود النفس على المادة فلا تغفل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والالكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا ينحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بامره وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لافي البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله ( فليفرض الجوهر العاقل ) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حاله فان كان ذات العاقل فهو انعدام له للاتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة للاتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الخ فهو نقي لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا انحلت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم لالبيان

هي ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام ما يكون من جانب العلة فإراد ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فإشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتهم نية على ان المفيض يخصص في ذاته تعالى اذ لا مفيض ولا جواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالقول اخرى فاستنقم

كما امرت (قال المحاكات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكات آنفا ﴿ ٤٣٨ ﴾ في توجيده كلام

الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على الایجاد حيث قال والعلم مقدم على الایجاد فبالمعلول الاول او لا لم يوجد به وهذا الانتفاض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاحتبار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقدم العلم على الایجاد وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على الایجاد بل الایجاد كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فالترام ذلك منه على انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول بقي الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد المعلول الاول والعلم السابق على الایجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلومات مرتبة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر عملية الواجب عملية قريبة في المعلول الاول ارم في الاختيار عنه تعالى من ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكات ولا يحتاج في ادراك

ما يختاره قوله (وقالوا واتصالها بالعقل افعال) هو ان تصير النفس العقل بالفعل لان النفس انما طاقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفاعل يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفاعل وهو ملزم لاحد المجالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفاعل او به من حيث هو الاول يستلزم تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المجال المذكور في اتحاد النفس بالمفعول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمفعول لم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفاعل كما لم يمتد اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالقصور منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرغوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا قوله (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شي من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقال الشي الى ما يترك منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معتولان وكون الشيء عين شي آخر وهو غير معقول هذا يحصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصبه اياه والفعل الناقص ليس بمتعد ولا يقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو تقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيريا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيد ومضروب زيد فهذا كما ترى خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعلوم ثابتا ومصيريا اياه واظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثابتا فهو صار اياه فطخى فيه فلم الناسخ قوله (وتقريره ان ههنا امرين) لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحد شيان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيان وما بعده وهو شيء واحد فالامر ان

تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لا يجدي المناقشة بان الصور انما تستفيض من واهب الصور لامسا وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات وما يلزمها انما يدركها بصور عقلية مغايرة بدينها والاصل ان علمنا بها علم حصولي لاعلم حضوري (قال المحاكات كانت جميع صور الموجودات

الكلية والجزئية على ما عليه الخ) اقول اثبت اولاً للواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصول الذي كان بارتسام الصورة من المعلوم لان انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل \* ٤٣٩ \* اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

مخصص بالموجودات حين وجوداتها ولا يتعدى في بالمعدومات التي لم يتحقق اصلاً ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها ثم اثبت علماً آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرتسم فيها كرايا يرتسم فيها صور كثيرة يحضره احدنا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان محصور عينه وهذا الحصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولي ان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكنه لافي العاقل بل فيما حضر عنده فعلمه بتلك الصور وان كان حضورياً كعلمنا بالصور الخالصة فينا لكن علمنا به في بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة صورها فينا ولا فرق الا بان تلك الصور فينا مرتسمة في انفسنا وفي شأنه تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه اشتمل لان العلم بالمعدومات وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق لا يجري ايضاً طريق الذي اختاره الشيخ واصل الشيخ لهذا المذهب الى العلم الحضورى في شأنه تعالى حتى يحيط علمه بالموجود والمعدوم (قال المحققان

ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجوداً والاخر معدوماً فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بافرض ثانياً ومصيراً اياه فان قلت المفروض ان الاول صائر ثانياً لا مصيراً اياه فكيف يبطل كونه مصيراً اياه امكنه ان يقول لما صار هذا ذلك فقد صار ذلك هذا وكل منهما صائر ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه صائر ثانياً مصيراً اياه ويرد على هذا التوجيه بعدم امر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فليس يتخاو هذا الكلام عن اختلال كما ذكره الامام قوله ( الصورة العقلية ) فديجوز بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى وهو الانفعال والامر الخارجى مستفاد منه وهو العقلى اولاً وهذا ولا ذلك كالعالم بالمتنوعات فقوله ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الذى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه دلي الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصله من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية قوله ( اشارة الى احاطته بجميع الموجودات ) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته دله بجميع الموجودات والعلم بالعلم يقتضى العلم بالمعلوم لان العلم التام بالعلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزماً للوازم وذلك يتضمن العلم باللازم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضاً كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهى اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لالى اول بل في العرض لان كل واحد من الحوادث لا مكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اراد ان العلم بالعلم من حيث ذاتها المخصوصة بوجوب

فهذا الكلام من الشارح ينسأض ماصرح به القوم في تحقيق علم الواجب ) اقول هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وقد تحقق



فما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بتجريد هاتين المادتين وتوابعهما من الاعراض المخصصة لامتثال ارتسام الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرد وحيث لا يبقى الا الماهية الوعية الكلية وهذا كانه منافي لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالعلول لان هذه الجزئيات ٤٤٠ من حيث خصوصياتها

العلم بالعلول فهو متنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للعلول موقوف على العلم بالعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الانجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك المساعدة مستعملة عند القوم في سائر المواد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة موجب للعلم بالعلول لان العلم التام بالعلة موجب للعلم بهذه المقدمة ضروري ولا يشك عاقل في ان من علم جبرع علل وجود شيء علم وجوده من علم جميع علل عدم شيء علة عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للعلول الاول لم يمتنع من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعاً وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانزع صورته فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركة قوله (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول) اما لا فلا تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلا ان الاول لما كان منقطع العالين عن المادة لا تشوبه شائبة ولا يحجب عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراف الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراف الاول واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الصغار في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعده الاول من الاول من ذاته فقله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعده العقل وهو معلوم لانه من ذاته بخلاف ادراكه

الشخصية تن علمه تعالى عن ذلك فان قلت الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الاعراض والخصوصيات فلم يفوت عن علمه شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المفروضة ومن قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يبعينه شخصية فلا بد من الانتهاء الى جزئي حقيقي لم يندرج تحت ماهية كلية ولا شك ان ذلك الجزئي في الماديات مادي فكيف تعقله المجرد الصريف كالواجب تعالى بالعلم الارتماسي ولهذا قال الشارح انما يصبر تلك الطبيعة لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة لو ما يجري الحسية اليها محرم الحس والتخيل والتوهم نعم لو قيل في تعقل الجزئي لاحاطة الى حيز العوارض التابعة للمادة والشخص لا يشتمل على امر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالشخص والفرق بين زيد والانسان مثلا بل ان الاول ادراك بالادراك الاحساسى والثاني ادراك بالادراك التعقلي وان الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك لا بدخول امر يسمى بشخصا كان جزأ عقلياً بشخص منه الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع

ولا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا مخالف للاول   
 لرأى الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلي لا يتعلق بالماديات الجزئية الانحداف اللواحق وكذا هذا اي كون الواجب عالما باعتبار الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذي ذكره الشارح من ان علمه

تعالى بمولاه علم حضورى اذ حينئذ لا يلزم انقسام المادى في المجرى ولا يلزم التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا التحقق كان عين المعلوم وليس صفة للمعلم نعم يحصل للعالم من جهة وصف اضافى اعتبارى وهو كونه عبرة التلك الاشياء ومنكشفاً عليه ﴿ ٤٤١ ﴾ هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقى للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل

تعاقب العلم من الواجب تعالى بالجزئيات  
المادية المتغيرة على الوجه الجزئى ولا يلزم  
مخذور اصلاً وكذا اقول على ان  
يكون صور جميع الجزئيات المادية  
مرتبعة في بعض القوى كالغنى  
المنطبعة القلبية على الوجه الجزئى  
وتلك القوى مع تلك الصور حاصرة  
عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا  
يمكن له ادراك الجزئيات المادية  
والغنى من غير لزوم كونه تعالى محل  
انقسام الصور المادية من غير لزوم  
لتغير في صفاته الحقيقية لان هذه  
لصور صفات لتلك القوى المادية  
والتغير فيها جائز هكذا بذنى تحقيقى  
للقام (قال المحاكات والحق انه يح  
لذى لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث  
ذلا يهمل من الامم اطلاق العلم  
بالوجه الجزئى على العلم باشى  
من حيث انه متعاقب زمار مخصوص  
من حيث انه حال او ماض او مستقبل  
واو قطع المظهر عن ذلك فبذلك هاهنا  
آفتان الشبهة فارب انقسام الصور  
من المعلوم فى الواجب وانقسام الصور  
للمادية الشخصية وارب كانت مجردة عن  
خصوصية الحلية والاستقبالية الماضوية  
في المجرى ومحال عند الشخ وسأونحقيق  
اذ طهر ان بمجرد حذف تلك الاوصاف  
الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية  
المانعة لانقسام صورها في المجرى لافضل  
نعم او كان المانع من تعقل الجزئيات  
المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته تعالى

للاول فانه ليس من ذاته بل باسراق الاول وهو علمه قال الامام في شرح  
هذا الفصل من اتب العلوم ثلاثة اولها علم الاول فالعلم بذاته  
وبغيره من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علمه بغيره ثم علم العقول بعلمها  
ومولواتها لكن علمها بعلمها ليس لها من ذواتها بل من قبل علمها  
وعلمها بمولواتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم  
والعلم بالمعلوم لا يوجب العلم بالعلم والفرق ان العلم لذاتهها المخصوصة  
موجبة للمعلوم المخصوص ففى علمت العلم بذاته المخصوصة علم ذلك  
المعلوم واما للمعلوم فاحتياجه الى العلم ليس لذاته المخصوصة بل لاكتنا  
والامكان لا يوجب الى علمه مخصوصة بل الى علمه ما لا لاقتصر كل معلول  
الى تلك العلم فلم لم يكن تعين العلم من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه  
العلم بعلمه المعينة فالعقول عاتقة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما  
لم يوجب العلم بالمعلوم العلم بالعلم فهى لا يعلم علمها من جهة ذواتها  
بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فاه  
حادث يحصل من قبض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام  
الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعري اذا فسد العلم بالتمام كيف يفرق  
بين القسيتين فان العلم بالمعلوم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلم كان  
العلم بالعلم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلوم قوله ( و قوله يكون  
الاول موصوفاً بالصفات غير ضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على امتناع  
اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والازم ان يكون فاعلاً قابلاً  
وقول بان المعلوم الاول غير مابى لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول  
الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول ولازم وجوده فيكون  
صورة العقل الاول مستندة الى الله تعالى ثم العقل الاول فالمعلوم الاول لا يكون  
معلولاً ولا فهو مقارن لامبار له قوله (اقول العاقر زعم لشارح ان عاود  
الله تعالى غير معلولاته) ولما كان المطلب دقيقاً يستبعد ارباب التحصيل فى باى  
النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان  
ولم يكذب ينظم قياس الشعر هناك لبعده المقام عن حد التخييل وكان قلم  
من المقدمات ما يمكن ان ييجاد له شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات  
خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما لدليل  
الجدلى فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

لا يمكن توجيهاً بما ذكره ﴿ ٥٦ ﴾ صاحب المحاكات لكن الكلام فى انه كيف يرتسم صور الجزئيات  
المادية فى المجرى المصروف ثم اقول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم  
التفسير فى صفته تعالى لزوم لعدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

فلا فيلزم قدّم تعقله تعالى له فان قيل بل تعقله لا من حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات المتغيرة فلا معنى  
لتوهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى المتغير فى الجزئيات  
اشمل واظهر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث ﴿ ٤٤٢ ﴾ المتغير هذا نهاية التحقيق

فى هذا المقام والتكلاّن على التوفيق  
( قال الشارح فان العالم يكون زيد  
فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار  
الح ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم  
كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات  
مختلفة كالقدرة فالمتغير لا يقع الا فى اضافات  
لا فيه نفسه ( قال المحاكات لكن ظاهر  
كلام الامام التتبع الح ) اقول يمكن  
الجواب عن هذا التتبع بان الاضافات  
المحصنة ليست ككمالات متدابها  
له صولاتها لا فتقارها فى نفسها  
الى غير موصوفها وذلك لا يزىل كونها  
وجودية ولهذا قال فى بحث النفس  
التام ان الافتقار من جهة الصفة  
الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينساق  
الى التام واما الجواب الآخر للشارح  
ففيه بحث اذا الاضافات وان لم يكن  
موجودة عند الشارح لكن عند  
الحكماء الاضافات موجودة فى الخارج  
على ما هو المشهور وحل الوجودى  
على غير هذا المعنى بعيد جدا فتأمل  
فهذا الجواب لا يطابق اصولهم  
ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجوده  
جميع الاضافات بل ببعضها فى الجملة  
( قال المحاكات والجواب ان لا نسلم  
ان الخلاصة لم يقولوا بالفاعل  
المختار ) اقول لعل غرض الامام انهم  
وان قالوا فى اللفظ انه تعالى فاعل مختار

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثانى مذهب  
القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معلوله اولاهذا  
ولذلك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات  
فان العلم لا يد مغاير للعلم بغيره بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته  
لزم تعدد ذاته واتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون  
قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة فى ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه  
فيلزم المثل الا فلا طوية او قائما بمعلوله يلزم ان يكون علم الله تعالى  
مأخرا عن معلوله وانه محال واما الطريق الخطاى فهو ان ادراك الذات  
ليس بمحصل صورة فانه لو كان بمحصل صورة وجب ان يكون بين  
الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالمهابة لاتحادهما فيها ولا بالعوارض  
لان الصورة لما تحققت فى الذات فجميع عوارضها عوارضها واذالم يتج  
العقل فى ادراك ذاته الى صورة لم يتج فى ادراك ما يصدر من ذاته الى  
صورة واعتبر من نفسك قائم اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول  
بمشاركة من المعقول ولا يحتاج فى ادراك تلك الصورة الصادرة منك  
بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية فى تعقلها  
فبالاولى ان ما يصدر عن العقل بالذات لا يحتاج فى تعقله الى صورة ثم  
اورد عليه سؤاين ربما يغفلن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية  
انما يكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة  
اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العقل فانه ليس  
بمحال فيه الثانى ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قائلة  
لها وانما حصلت الصورة عن المعقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون  
الصورة حالة فى النفس ليس شرطيا للتعقل والالم يكفى نفس ذاتنا  
فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى  
هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل  
وعن الثانى بان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون  
حصولا لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول لشيء  
للمجرد وحصول الشئ للقابل اضيف فى كونه حصولا لغيره من حصول  
لشيء للفاعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق الاول  
والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ الح

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبة وعدم المشية متممة فهذا يرجع  
الى الايجاب وبالجملة اذا سكنت المشية واجبة بلا اختيار فيها قطعاً للتسلسل وعند تحققها وجب صدور  
الفعل لانه جزمه اخيراً للصلة الثابتة وعند الحركة امتنع تخلف المعلول عن علته التامة فلا مجال لهذا السؤال

فإذا قيل لم فعل ذلك فيل لتعلق المشبهة به وان قيل لم تعلق المشبهة به قلنا ليس له اختيار في ذلك بل هذا مقتضى ذاته فيقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة اذ في كل مرتبة ٤٤٣ من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لما امكن له الترك وكان اولى بالنسبة الى كل

معلولات فلم اخيار الفعل (قال المحاكات فيجبه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خبير بالذات فكيف يوجد منه الشر والنقص) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطابة غير مسموعة في المقام البرهاني فان استدل عليها بانه لا بد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يتمتع بتحقيق المناسبة من كمال الوجوه فان فاعل المادى قديكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه في توجبه الاشكال ماسورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى متصفة بالحسن العقلي على ما ذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شرفه اصلا) اقول لا شك ان الكلام في الشر بالعرض لان الكلام في الوجود وهو شر بالعرض وحينئذ نقول لما استند الحوادث مثل القحط والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شر بالعرض ومشتقلا على الشر في الجملة اللهم الا ان يقال المواد بالشر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفعل القحط لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك من شر على العقل بالعرض وقس عليه كل (قال المحاكات ولا خفا في ان اندفاع الشبهة يتوقف على التغير جميعا)

ثم لما استحصل ظن المتعلم بطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول العلوم نفس تعقله فانه لما كان العلتان متصديتين يلزم ان يكون المعلولان متصدين لاحتماله وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الحكايات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالخاسر ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكرر في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال قوله (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار ان من حيث هي طبائع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحبيبة الاولى لا يتغير بخلافها بالحبيبة الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحبيبة فلوكانت مغيرة من تلك الحبيبة يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح شافض ماصرح به القوم بل ماصرح به في تحقيق

اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ ثم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا يصح كون الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس غرضه ان ههنا سؤالا متوجها وكان في صدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا في افعاله

ما يكون شرا في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشر عنه تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوه بما هو خير بالذات محط الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطايا وهوانه كيف يتصور و يعقل صدور الشر من الخير بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر والثر يقتضيه كذا فيها خبرات ولا يخفى ﴿ ٢٤٤ ﴾ ان شيئا من التقريرين

لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره لامام فضلا عن توقفه على منع المقدمتين جميعا (قال المحققات واما قول الشارح انما الهلاك المبرم ضرب من الجهل والارذيلة فليس ينطبق على المتن) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن لذكر الشارح هذا بعد الجهل اشارة الى ان الجهل انكالي انما يوجب الهلاك المبرم لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة التساوية من جهة الرذائل فهذا كما تفسر للجهل فاعلم ولا تختلط (قال المحققات اجابوا بار الله تعالى بكاعلم وحوود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم يلحق للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوبه فعلمه تعالى بمعصية يزيد لانه سبب معصية لان زيدا يعصى لانه قد علم الله تعالى معصيته ومي المعصية ان وحوو الشيء المقارن اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطراريا بحيث يوجب العقل التكليف به والالزام ان لا يحسن التكليف والالما استنفع البتة ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومر العلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوى بولي من قال بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة لنفسه بانه انما لما تقر ان الخلف عن الدالة التامة محال سواء

سلم لو اوجب وخلق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعاقبة زمان تعقل بوجه حقيقي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب اسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمان اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل عالم يعقل اسباب وجوده واسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان لوجود او امكان لعدمه واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظل وجوده ويقاب ذلك الظن بحسب ما فان كثرة الاسباب مثاله ان وجد ان الكثر زيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ماعلي رأس الكثر من الخشبة وغيرها يتكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكثر فقد علمنا وجوب وجدان الكثر بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال النجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه مغزى عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الخبيثة يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدا الدهر ومثاله ان النجم اذا علم ان القمر مقهر في كل يوم كذا والشمس مقهر ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

كان دلة متوحدة او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لوجاز تخلف الفعل ووجاز وجوده فرضنا ﴿ ثابت ﴾

وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فليزمر ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العلم بالامر جمع فان قيل لعل في زمان الوقوع بحسب الامر آخر هو المرجح قلنا لم يكن ما فرضنا جميع الوقوف عليه هذا بخلاف اذا ثبت هذا



فَقُولِ الْاِغْثَالَ الصَّادِرَةَ عَنْ الْمَبْدِ تَظَاهَرُ اِنْ كَانَ فَاعِلُهُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا يَحْسُنُ الْعُقُوبُ وَالْعَذَابُ فِي شَسَانِ الْعِبَادِ وَاِنْ كَانَ فَاعِلُهُ الْمَبْدُ فَانْ كَانَ بِالْاِخْتِيَارِ فَكَذَلِكَ فَفَقُولِ قِيلَ لِارَادَتِهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِذَلِكَ التَّعْقِلُ الَّذِي هُوَ الْجُزْءُ الْاٰخِرُ لِلْعِلَّةِ الثَّامَةِ لَمْ يَجِبْ ﴿ ٤٥٥ ﴾ الْعَقْلُ وَيُعَدُّهَا يَجِبُ فَارْكَانَ صَدُورِهَا عَنْ اللَّهِ تَعَالَى فَيَتَوَجَّهُ السُّؤَالُ

الْمَذْكُورُ اِذَا مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَلِكَ الْجُزْءُ مِنَ الْعِلَّةِ لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَوُقُوعُهُ لَيْسَ بِفِعْلِ الْعَبْدِ وَاِنْ كَانَ صَدُورُهَا عَنْ الْعَبْدِ فَانْ كَانَ بِالْاِخْتِيَارِ فَلَا يَدُ لَصَدُورِ الْاِرَادَةِ مِنْ اِرَادَةِ اٰخَرَى وَيُغْلُ الْكَلَامُ إِلَيْهَا حَتَّى يَتَسَلَّلَ وَالْقَوْلُ بِأَنَّهَا اِصْتِبَارِيَّةٌ مُحْضَةٌ يَنْقَطِعُ التَّسَلُّلُ فِيهَا بِانْقِطَاعِ الْاِصْتِبَارِ خِلَافَ الْبَدِيهَةِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ وَابْتِغَاءً اِذَا رَجَعْنَا اِنْفُسَنَا لَمْ نَجِدْ اِرَادَةَ اٰخَرَى فَيُنَاسِ تَعَلَّقَتْ بِتِلْكَ الْاِرَادَةِ وَاِنْ كَانَ بِالْاِخْتِيَارِ فَيَتَوَجَّهُ السُّؤَالُ الْمَذْكُورُ اِذَا يَقْبَحُ عِنْدَ الْعَقْلِ عِقَابُ أَحَدٍ بِفِعْلِ يَصْدُرُ عَنْهُ بِسَبَبِ أَمْرٍ صَدَرَ عَنْهُ بِلا اِخْتِيَارٍ وَبَعْدَ صَدُورِهِ عَنْهُ بِلا اِخْتِيَارٍ وَجِبْ صَدُورُ ذَلِكَ الْفِعْلِ عَنْهُ كَمَا اِذَا

سَقَطَ شَخْصٌ مِنْ عَلْوٍ جَبَلٍ إِلَى رَأْسِ شَخْصٍ فَكُسِرَ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ هَذَا الْأَشْكَالُ بِالْقَرَرِ الَّذِي ذُكِرْنَا قَوِيٌّ جَدًّا لَا يَنْدَفِعُ بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْمَثَلِ وَالشَّرْحِ وَالْمَحَاكِمَاتِ ثُمَّ اقُولِ هَذَا الْأَشْكَالُ وَارْدَ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ دُونَ الْأَشَاعِرَةِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا قَائِدُ الْمُحْسِنِ وَالتَّعْبِجُ الْعَقْلِيُّ بِالْحَسَنِ مَا يَحْسَنُهُ اللَّهُ تَعَالَى أَمَا يَقُولُ أَوْ يَفْعَلُهُ وَكَذَا الْقَوْلُ مَا يَبْقَى وَلَمْ يَكُنْ هُوَ لَا نَفَاةً لِلْحَسَنِ وَالتَّعْبِجُ الْعَقْلِيُّ لَمْ يَتَوَجَّهْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي لَهُ تَعَالَى عَذَابُهُمْ وَعِقَابُهُمْ بِفِعْلِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ اِخْتِيَارٌ فِيهِ بِالْعَنَى الَّذِي

ثَابِتٌ لَهُ حَالُ الْمُقَارَنَةِ وَقَبْلُهَا وَبَعْدُهَا وَأَمَّا اِذَا هُمْ اِنْ الْيَوْمَ بِحَصْلِ الْمُقَارَنَةِ فَادَامَ الْيَوْمَ فَانْ هَلْ بِذَلِكَ كَانَ جِهْلًا وَلَا يَلْزَمُ التَّغْيِيرُ وَالْحَاصِلُ اِنْ الْمَوْجُودَاتُ مِنَ الْأَزْلِ إِلَى الْآبِدِ مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى كُلِّ فِي وَقْتِهِ لَيْسَ فِي عِلْمِهِ كَانَ وَكَأَنَّ وَيَكُونُ بَلْ هِيَ حَاضِرَةٌ عِنْدَهُ فِي أَوْقَاتِهَا أَزْلًا وَابَدًا وَأَمَّا كَانَ وَكَأَنَّ وَيَكُونُ فَهِيَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى عِلْمِ الْمُمَكِّنَاتِ هَكَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَحَقَّقَ هَذَا الْمَقَامُ وَيَحْتَرِزَ عَمَّا تَسْرِعُ إِلَيْهِ الْأَوْهَامُ قَوْلُهُ (أَيُّ مَنْسُوبَةٍ إِلَى مَبْدَأٍ طَبِيعَتُهُ اِتَّوَعِبَةُ مَوْجُودَةٍ فِي شَخْصِهِ) يَعْنِي كَمَا اِذَا اخَذَ الْجُزْئِيَّاتُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا طَبَائِعُ كَذَلِكَ اخَذَ الْأَسْبَابُ مِنْ حَيْثُ هِيَ طَبَائِعُ فَالْعِلْمُ بِالْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا طَبَائِعُ يَجِبُ بِأَسْبَابٍ مَا خُوذَةُ كَذَلِكَ لَا يَتَغَيَّرُ وَقَوْلُهُ وَابْتِغَاءً نَسْبِهَا إِلَى مَبْدَأٍ كَذَلِكَ أَيُّ اِتِّمَاقًا مَنْسُوبَةٍ وَلَمْ يَقُلْ مَعْلُومَةٍ لِمَبْدَأٍ نَوْعِهِ فِي شَخْصِهِ لِأَنَّ الْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ جُزْئِيَّةٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدَنَّ إِلَى الطَّبِيعَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَلْ إِلَى عِلَّةٍ جُزْئِيَّةٍ وَأَقُولُ لَوْ كَانَ الْكَلَامُ فِي الْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا طَبَائِعُ فَخَلَّ الْجَوَازُ اسْتِنَادَ مَا إِلَى الطَّبَائِعِ فَعِلْمُ مِنْ ذَلِكَ اِنْ الْكَلَامُ فِي الْجُزْئِيَّاتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ جُزْئِيَّةٌ وَالْوَجْهُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ اِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ بِالْأَسْبَابِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْنِيَةِ خَيْرٌ لَزَامَ فِي الْعِلْمِ بِالْمُسَبِّبَاتِ الْجُزْئِيَّةِ بَلْ الْعِلْمُ بِالْأَسْبَابِ الْمَطْلُوعَةِ كَافٍ فِيهِ كَمَا اِنْ الْعِلْمُ بِالْكُسُوفِ الْجُزْئِيَّاتِ يَتَوَقَّفُ عَلَى اِعْلَامِ بِكَوْنِ الْقَمَرِ فِي عَقْدَةٍ مُعَيَّنَةٍ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ وَكَوْنِ الْقَمَرِ فِي تِلْكَ الْمَقْعَدَةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَمْرٌ كَلِّيٌّ وَإِنْ اِنْحَصَرَ نَوْعُهُ فِي شَخْصِهِ قَوْلُهُ (هَذَا الْفَصْلُ يَشْمَلُ عَلَى قِسْمَةِ الصِّفَاتِ) الصِّفَةُ أَمَا اِضَافَةُ مُحْضَةٍ كَالْأَبَوَةِ وَالْبَنُوَّةِ وَأَمَا حَقِيقِيَّةٌ وَالْحَقِيقِيَّةُ أَمَا حَقِيقِيَّةٌ مُحْضَةٌ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَأَمَا حَقِيقِيَّةٌ ذَاتُ اِضَافَةٍ وَهِيَ أَمَا اِنْ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ اِضَافَتِهِ كَالْعِلْمِ فَانْ هَذِهِ حَقِيقِيَّةٌ تَوْجِبُ تَغْيِيرَ اِضَافَاتِهِ لغيرِهِ أَوْ لَا يَتَغَيَّرُ كَالْقُدْرَةِ عَلَى مَا ذُكِرَ وَتَقَرَّرَ اِصْتِرَاضُ الْأَمَامِ عَلَى مَا فَهَمَهُ الشَّارِحُ اِنْ اِضَافَاتِ اِتِّتِ الْقُدْرَةِ اِحْوَالِ ذَاتِهِ تَعَالَى حَتَّى صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ وَتَحَرِيرُ جَوَابِهِ اِنَّا لَنَسْلَمُ اِنْ اِضَافَاتِ اِحْوَالِ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ بَلْ بِالْمَرَضِ فَانْ اِلْعَارِضُ لِدَاتِهِ هَذَا الْأَمْرُ السَّكَلِيُّ الَّذِي لَا يَتَغَيَّرُ وَأَمَا الْجُزْئِيَّةُ فَدَاخِلَةٌ نَحْتُ ذَلِكَ الْأَمْرَ الْكَلِّيَّ وَتَابِعَةٌ لَهُ سَلَمُهُ لَكِنْ اِضَافَاتُ لَوْجُودِهَا فِي الْأَعْيَانِ وَتَغْيِيرُ اِلْعَارِضَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لَا يَضُرُّ وَاتَّ خَيْرٌ مِنْ الْجَوَابِ الْأَوَّلِ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ لِذَلِكَ اِلْعَارِضُ اِضَافَاتِ

قَرَرْنَا لِأَنَّ هَذَا رَاجِعٌ إِلَى أَنَّ هَذَا قَبِيحٌ عِنْدَ الْعَمَلِ وَقَدْ عَرَفْتَ بِطَلَانِهِ عِنْدَهُمْ بَلْ مَا يَقُولُهُ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ عَيْنُ الْحَسَنِ عَنْدهُمْ وَلَا يَرُدُّ عَلَى الْحُكْمَاءِ اِلْتِفَاقِينَ لِاِخْتِيَارِهِ تَعَالَى بِمَعْنَى صِدْقِ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ اِذَا عَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ يَتَحَقَّقُ اِلْعَارِضُ بِالْعَنَى الْمَذْكُورِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحُكْمَاءُ كَانَ اِلْحَقُّقُ فِي الْمَبْدِ هُوَ اِلْاِخْتِيَارُ الْمَشُوبُ بِالْاِجْبَابِ



ولا يخفى ان ما ذكرنا في البعد جار في العصبية شأنه تعالى فعندهم المحقق في شأنه تعالى ايضا هو الاختيار المشوب بالايجاب فاذا قلنا البعد صدور العصبية عن بغير اختيار صرف فلم يوافقني فيه تعالى ان يقول صدور القلب والامذاب مني ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذي ﴿ ٤٤٦ ﴾ يدل تحليه الاصول

الحاصلة بانظروا الاستدلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلمون وحيث لا يتمتع بالتخلف وكان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنى القاعدة المذكورة كما اختاره الاشاعرة فيحصر الجواب فيما قررنا فلا بد للمعتزلة ان يلتزموا ان الاختيار في شأن البعد وفي شأنه تعالى كان مشوبا بالايجاب وتفصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال لا يتصور الا بالقول بشأبة الايجاب في شأنه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنى الحسن والقيح العقلي ولعمري ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه بمالم يحتمل احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقية المآل (قال المحاكمات فنقول نحن لانتد بخيل بل الالتذاذ) اقول لا يمكن انكار تحقق اللذة في تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التي في وصاله فالاصح ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحبوب لكن يحصل نيل صورته الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوبة مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه وبهذا القدر من المحبوبة يحصل اللذة فأمل (قال المحاكمات لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنيل الى الصور العلمية الى معلوماتها

القدرة لكن ظاهر كلام الامام ان الغنى الإضافات كحصة كقبليته الله تعالى ومعينه وبعديته بالقياس الى حالتها فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجار تغيرها ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاء ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحيفية وحيث تدبر الجواب الثاني لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغير ما امورا اعتبارية لان تقريرها في ذاتهم فنولم يضر تغير الاعتبار فلم لا يجوز تغيرها لاننا نقول تغير تلك الصفات عليها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الإضافات فان عليها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله (واعلم ان هذه السبابة تشبه سبابة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم الجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن بالايلات الجسمانية فمضوع انما هو بالقياس اليها بالنسبة الى الواجب عن اسمه قوله (واقول في تقريره لما كان صور جميع العقولات) قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي واما لم يقل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور مباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والاجتمع البائتات اولا يفيض اصلا فانه حط للسادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حرركاتها فبدر صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الموجود في الازل والشارح انما قسم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل بجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما لغاية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام

والمزيب ﴿ ٤٤٧ ﴾ بل انما يشترط النيل الى معلوماتها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوماتها مثلا فرقي بين ان يلتذ لا بمحبوب وبين ان يلتذ بتصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثانية النيل الى ذات المحبوب وفي حصول اللذة الثانية

يكني حصول صورته في الخيال والنيل اليها بل في اكثر المعقولات لا يهتق النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه من تسمية بالصور المعقولة على ما ينبغي فبصير طالما مضاهيا للعالم فايدرك ههنا هو حصول ٤٤٧ تلك الصور من حيث انها طائفة ولا بد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها

بل قد لا يحصل اللذة بالنيل الى معلوما تها لكونها امورا مخالفة لمصلحة او غير ملائمة لطبعه ولكن في نفس العلم به كمال يلتذ في الدنيا بجهله لانه يدرك الشيء الغير المطابق من حيث انه مطابق ومن هذه الخيبة كار خيرا وكالا عنده فيلتذ به واما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن حينئذ مدركا للشيء من حيث كان الادراك خيرا وكالا له لروا ل اعتقاده كونه مطابقا وحينئذ فالخوف في الجواب ان يقال عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه في الحياة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشترى خرفا بذر في الظلمة وبعد ظهور الحل عند حصول الضوء حصل له اندامة ولم يزل عنه المها بناء على فرض ان البائع قد حاسب عنه وعلى هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتذ بمعاملته وهو حال حياة صاحب الجهل المركب وبمجرد ظهور الحال بحصول الضوء كان متألما لما دأب عليه من ان كان له في الفرض المذكور وهو حال موت صاحب الجهل المركب هذا ما نيسر في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع من الجرح بتفصيل بجملة ما في شرح من التحقيق وهو موضح من موزات ما افرض فيهما من التدقيق والحمد لله على الاتمام والمصلاة

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان في مفهوم الغاية تخصيصا وهو تعاقب العلم بالوجه الاصلح والنظام الاثني بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات بجهة واعلم ان الافعال الصادرة من النما اصدار بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيوجه الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما البسدا الاول فعنايته اعني علمه بالموجودات على النظام الاثني كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كافي افعالنا فانه تعالى مر يد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك في ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الاثني بها فهذه الصفات انما يختص بها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلومات مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق قوله (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات وصادمات التمركات كاتار فانهما تقتضي الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى حيزها لم يكن بدم خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها ففضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا بافناء ما يصادمها فهي ان اقتضت الشيء في بعض الاوقات لان وجودها نافع في المركبات وغيرها قوله (وكذلك الاجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وبراذه على البدن واحوال الحمار الفر ي الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس ينطبق على المتك كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تادت الى انحلاء الصورة الذي هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات وهما كات مؤذية ومعنى الكلام في المتك ان احوال الحيوانات في حركاتها

والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاکرام على من اتبع الهدى ولم يتبع الفوى

وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اني في الجر كات والسكنات  
يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى  
حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذية فظاهر  
واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الفريزى اليها فكما  
اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته قوله ( فاذا  
قد حصل من ذلك ) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شئ  
من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشئ واذا اطلق على امر وجودى  
مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم  
الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال لموجود  
من حيث هو غير لائق به او نقول من حيث هو غير مؤثر بليس هذه الاعتبار  
تختلف عن معنى واحد وهو مفهوم الشر وعلم هذا من تنوع استعمال الجمهور  
لفظ الشر في موارد قوله ( قال ) ضل الشارح هذا البحث ساقط عن  
الفلاسفة ) لانه لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن  
والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد  
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم يوجد الشر في افعال الله تعالى  
انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل  
هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك  
لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استغنى في العقل عدم  
صدور هاتين سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول  
بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى  
على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور  
ويجب ان يكون فاصلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين  
الاصليين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونها وهم الفلاسفة او احدهما وهم  
الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول  
والجواب اننا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به  
كأمر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم  
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على الملازمة  
الطبيع ومنافرة وعلى كون الشئ صفة كمال او صفة نقصان وعلى  
كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين  
انما النزاع في المعنى الاخير فينتجه ان يقال ان الله تعالى كمال بالذات خبر

بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص واليه اشار بقوله انما يبحثون  
عن كسفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفياً في ان اندفاع  
الشبهة بتوقف على التمين جعلا وانما اختصر على المنع الثاني تعويلا  
على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر  
في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو  
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا  
انا نحكم بان العقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية  
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين  
قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون  
العضو قابلا للقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جامدا لا يتأثر عن  
السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق  
اتصال بدنه وجدناه شرا فعلنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر  
وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر  
عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك  
الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان  
ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشر  
والكلام الان فيه ويتقدير النزول عن هذا المقام وهو مجرد تمثيل  
فلا يفيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتمثيل ليس  
باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور  
لخبرها عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون  
به فقد ان كمال او عدم شر قوله (لا حاجة بنا ههنا الى اراد جوابه)  
ام ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شئ من حيث هو  
غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئى واحد  
من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها ضرور وليست بالالم  
واما ان كثرة الآلام يقتضى خلة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو  
وجود الشئ والوجود الالهي وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من  
العدم الاضافى الذى هو الشر اى كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة  
لا يخلصهم من هذه المضائق اى تصوير الشر ليسان قلته الابتنى تعليل  
الشر فقد بلغ ارتفاع تلك المضائق ونحن نخرج من هذه المسئلة من الاجابة

تلخيصاً لها من الزوائد التي لا طائل بمحتها فنقول لما بين القضاء والقدر  
 والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضاءه  
 تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الازل  
 والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية  
 والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير  
 محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي  
 هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على  
 تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر  
 هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في  
 الوجود شر اصلاً نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها  
 شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام كمالات الغير وكذلك  
 يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدرا  
 لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض  
 وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير  
 ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شرا  
 بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود  
 لكنه اذا قش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار  
 ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء  
 ليست براهين بل كانهما جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود  
 وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون  
 التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض  
 والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار  
 اي الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شرا اصلاً ثم حاصل الجواب  
 ان الموجود الشر انما يقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض  
 وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خبريته اكثر من جهات شره  
 ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة  
 البحث في هذا المقام قوله (لما كان قوي الايمان) تلخيص السؤال  
 ان للانسان قوى نشا والنال عليها عليهم بحسب القوة التطقية الجهل  
 وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان  
 وتقرر الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والجمل اقساما ثلثة  
 ما في غاية الصحة والجمل وما في غاية المرض والفج وما بينهما وهو الغالب  
 كذ لك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق  
 ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا التادر هو  
 الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون  
 الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان  
 كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر فنقول الكلام  
 في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس  
 بشرا بالاضافة اليه لانه ليس سبياله قوله (لا نقض عندك) هذا تنبيه  
 على توهمات في الباب باطله احدى امان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال  
 العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب  
 بالمرح عن ذلك وثانيها ان مركبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم  
 نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب  
 الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردى  
 موجبا للعذاب بل ما تمكن في النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب  
 الاعذابا محدودا منقطعا فبزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل  
 ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة  
 قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك  
 السرمد ضرب من الجهل والذيلة فليس بمنطبق على المتن لانه  
 لم يثبت الهلاك السرمد في الذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الثاني  
 ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيما من الآثام كما بقوله المستزلة  
 فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وفقا  
 على عدد قوله (فدكان يجب ان يكون الخويف موجودا في الاسباب)  
 اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة  
 نظام العالم فلو لا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله  
 تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد الخويف  
 لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله (والنصديق  
 تأكيد للخويف) اي الوفاء بالخويف تأكيد للخويف وانما يعلم هذا



الوفاء لاخبار صادق به اولاًقامة في الدنيا كالحودود قوله ( ولتمثلها  
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ) وجوب مسدود الفعل عن العبد مع  
القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع  
الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشبهة الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك  
فلا قدرة اصلاً وجوابه ان الملازمة تثبت بين المتعنيين مع ان الامتناع  
ليس بالذات بل مشبهة الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن  
لايتنافى امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد  
ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على  
ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب  
لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمريض فان الانسان  
لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات  
يجتمع في بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة  
رديئة حتى اذا آثرت الحرارة الغربية فيها اشتعلت وحدثت الحمى  
او انصببت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان  
اذا فعل افعالا رديئة تنشق في النفس بحسب كل فعل ملكة رديئة  
ويجتمع على ما مرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة  
بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذا عظيماً  
فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج  
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج  
كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجوع الى الاول وان لم يأول توقف  
القول به على اثبات المعاد الجسماني وحينئذ لو سئل وقيل لم يعاقب  
فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هو سقط السؤال لان افعاله  
تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه  
ظاهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم  
رد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات  
والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا  
الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية في علم البارئ  
قابلية للكملات وكانت الحكمة العالية اقتضت اخاضة تلك الكملات  
لكن بحسب استعدادات تحصل لهما من افعالها وكان فيها قوى

ممنوعها من تلك الافاعيل الى افعالها تضادها قدر تكليفا ونحوها يكون  
 من اسباب ارادته الافاعيل الجبيلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا  
 من اسباب ذلك مؤكداه والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة  
 حثيا من اسباب ارادة الافاعيل الجبيلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون  
 شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر  
 النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الحسير الكثير لاجل الشر اليسير شر  
 كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث  
 الانبياء والرسول لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس  
 الانسانية وهذا كما ان الهوى لما كانت مستعدة للصورة في العلم الازلي  
 خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهوى بحسب اختلاف  
 حركاته واوضاعه فيفيض من المدأ الفياض صورة صورة فحال النفس  
 الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى  
 كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة  
 واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله  
 تعالى يفر بهم الى الطاعة ويحببهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاتابة  
 على الطاعات اذا اخلال به قبح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم  
 المعاصي فاذا قيل لهم لم يذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل  
 لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك وانهم يختارون واذا قيل لهم  
 اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا  
 بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم  
 وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختبارهم الطريقة الثالثة طريقة  
 الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات  
 الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان  
 المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى  
 ولا يستل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء  
 وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيملا لا يزال للصورة الموجودة  
 في العالم العقلي ولا يد لجميع المسلمين وليسائر الطوائف الاقرار  
 بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله  
 تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والازم جهه تعالى  
عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب عن السؤال  
الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة  
وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدره على مذهب الحكماء  
كما ان المسببات مقدره ثم بعد تهديد ها اشار الى امرين احدهما الجواب  
عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسيبه قدرة العبد وارادته  
ومن اسباب ارادته فعل الخير والتخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدره  
لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدر افلم العقاب  
اولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين  
ان التخويف متقدم في التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والآخر  
ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على  
مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لاعلى مذهب الحكماء  
فان كل موجود في القدر له علة حتى ينتهي الى منتهى العلل والله اعلم  
✽ النمط الثامن ✽ في البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعيلة) لما كان  
اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسيتين حسية  
وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق  
بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضب فباللذات  
ثلث مراتب مرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر  
عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة  
يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة  
فان القوى المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم  
كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك  
الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راي معشوقه  
من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان  
اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته  
اكثرا ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي  
منقسمة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى  
الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات فمن مدركات القوى  
وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتذلم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى  
 وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك  
 بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة  
 تابعة لادراك الملايم فن البين ان اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى  
 بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المذاق وان اقتضى اللذة او الالم الا ان  
 هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف  
 حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفاعلة  
 بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع  
 من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة  
 الصفراء لا يلتذ بالحلوى بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبتوا لله تعالى  
 لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد  
 في ذاته تعالى وانه محال لانقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم  
 بخلاف اللذة في البارى تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات  
 ونقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل  
 المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كل قوته  
 العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو  
 عين اليقين ومثال ذلك العين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال  
 في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل  
 وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالفنفس مادامت آلفة  
 بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما  
 بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما  
 يتصورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا  
 الفصل ليس الانفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقاق غيرها  
 وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيهها على المطلوب باذات من النمط كما سيأتيك  
 تفاصيله قوله ( لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية )  
 يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد  
 مع ذلك من نيل ذاته تمثلا يتصور ذاته جمال ولا يلتذ بها الا بنيلها  
 وكان سببنا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فحينئذ كفى ذكر النيل  
 اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو لا يدل

على ادراكه الابلحجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لاشك  
 اننا لنذ بتخييل امرأة حسناء وتخييل الجماع وشرب مشروب فههنا  
 الالتذاذ حاصل دون نيل الذات فنقول نحن لانلذ بل نتخيّل الالتذاذ  
 بتخيّل النبل وقدم الادراك على النبل لانه اعم منه وتقديم اعم  
 في التعريفات واجب لا يقال قد يتحقق النبل بدون الادراك كما اذا كان  
 مشغوا لا باشغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النبل  
 لاننا نقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يتصل لملهو عند المدرك لان اللذة  
 ليست هي ادراك ماهية اللذيد بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل  
 ان اللذة لا يحصل بادرارك اللذيد فقط بل بادرارك حصوله وادرارك حصوله  
 ولا بمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النبل واللذيد بما هو  
 عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماله وخيرته عنده لافي نفس الامر  
 فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذ به وحينئذ ان نفي  
 الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحياة وان لم يتي لم يتألم لان سبب  
 تألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل  
 المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لانسلم  
 ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلذ به لو نال مدركه لكن النبل وهو  
 وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسببته الشارح زيادة بيان  
 والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم  
 بما يكون كالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة  
 وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التخصيص  
 من المشهور لانه لما احتج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فابراهما  
 اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النبل وقبيل الوصول  
 وقد بان انه لا بد منهما فان الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال  
 والخير والآفة والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد  
 بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجد والشر هو المعدوم رجع  
 التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك يخل  
 اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاجوال الحاصلة عند  
 احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وتشم  
 الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات

واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لتظهر فيه واما الكمال فلا كثرون فسروه بانه حصول شئ لشيء من شأنه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لا يمكن اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذا كروه لتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ما يناسب الشئ ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يؤثر وبالشئ الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شئ آخر فجاء ان يحس به قوله (اراد الفرق بين الخير والكمال) لا يستغرب في انهما متساويان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يغني عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكال باعتبار البراءة من القوة في تغايران مفهومهما قوله (ولعل ظانا بظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير فكلهما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب اننا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلوة فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمساهمة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذا المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمقتضى الكتاب واما الشارح فافقد وجهها النقض بعدم التداذ النفس بالصحة وجوابه بنى ادراك الصحة



بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرر السؤال الثاني اربعض  
المرضى قديكره الخلو مع ان الخلو كمال وخير فهناك ادراك الكمال والخير  
متحقق ولالذة والجواب اننا لانسلم ان الخلو في هذا الحال كمال وخير له  
قوله (وانه قد يصح اثبات لذة مايقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا  
النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عندها بالبهجة والسعادة التي عنون  
النمط بهما فنفى اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف  
ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف  
على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات  
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت  
وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الما عقليا او كان وقع منا احتراز  
مانع عنه وليس كذلك نيه اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم  
بانه ربما يجزم بوجود اذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق  
والوجدان كما ان العنين قديعلم من طزبق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل  
اليه وصاحب الحمية اذ لم يعرضه آفات الاسقام فر بما لم يجتز عن المشاومات  
الرديفة فاذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية  
او عن الآلام العقلية القدرح في وجودها ثم نيه في الفصل الاخير على  
المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا  
اذا حصل صارت ملته به لمنقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله  
فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل  
حصلت اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج  
فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذائفة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور  
المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتمل في المنام من رأى امرأة  
ياشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية  
فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية  
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست  
الاكيفية مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة  
وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر  
العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان النسبة لاحدهما  
في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي

واصل الى كنهه الشئ حتى يتميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يتميز  
 بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت  
 وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك  
 الحسى فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلى اقوى  
 وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية  
 واذا ثبت ان الادراك العقلى اقوى من الادراك الحسى وان مدركات  
 العقل اشرف من ممدكات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة  
 الحسية قوله ( وقال ايضا اننا نجد عند الاكل ) تقر به اننا لانسلم انه الجوهر  
 العاقل او ادراك شئ كان ملتذبه قولهم لان ادراك الاشياء على ماهى  
 عليه ملايم له وكال واللذة هى ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث  
 لا يستقيم بالعمامة والفسر قانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة  
 مخصوصة هى اللذة وتميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب  
 والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائفة والامسة قدر ادركت  
 من المعلوم والمشروب والمنكوح كيفية ملايمة لكننا لاندرى ان تلك  
 الحالة المخصوصة هى نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا بمرهان  
 ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس  
 قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلند بها ~~فان قلت~~ ربما يمنع  
 استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك  
 نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شئ مانع عن حصول اللذة  
 لزم ان يكون مانعا عن حصول الشئ بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة  
 مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز  
 ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب  
 عن الاول اننا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم ونيله  
 حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا  
 ادراك الملايم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك  
 ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة  
 للعقل ولا تضر المناقشة في العمارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت  
 المعقولات ونالها من حيث هى كال لها وجب التذاذها بها وانتفاء  
 الالتذاذ بسبب فقد ان قديم هذه القيود قوله ( واعلم ان هذه السواغل

التي هي كما علمت بعد اثبات الذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية ( وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منفية لكما لانها في ادادات متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكما لانها فحصل لها الآلام اذ لا لم ليس الادراك المناق للكمال ونيله وكان الذات العقلية اقوى من الذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله ( لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها ) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع والالام يستلزم الافاضة ولترك هذه المقدمة لم يحتاج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال قوت كمال النفس اما الامر عديم اول امر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عديم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهمين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بعضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتي في الفصل الاتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام في كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واسرار الشارح بذكر ذلك التقسيم والمحكمات الاقسام على شيئين احدهما القدح في الفاعدين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان اوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله ( واعلم ان رذيله النقصان النفوس ) اما ان يدرك انه لها لذات وكالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كالبه والجانين والاطفال وان ادركت ان لها كالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذا لا اشتغال بالامور العسائية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم المجهلون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفا في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين او لا فان كانت كاملة فيهما  
فهم في لذات لا ينتهي ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلمية او في  
العملية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فار لم يكن لها شوق الى كالاتها  
فهى على جنبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت  
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهى  
في العذاب بعد الموت ما يبقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون  
مشاققة الى ما لا يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العلمية فقد  
اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات ردية راسخة  
او غير راسخة فتغذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت  
بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدريج قوله ( والحجة الثانية ) قرر  
الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن  
آخر كما فارقت بدننها اوتبقى خالية عن التعلق زما نائم يتعلق ببدن آخر  
والاول يلزم منه محال لان احدهما انه مهماسد بدن يجب ان يحدث  
بدن آخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد جسد ابدان  
على عدد النفوس والالتحاق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم  
الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطلة في الطبيعة وهذا التقرير  
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن  
فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبنى على امتناع  
التعطيل كما هو واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة  
يستحق بدنا واحدا فينصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من  
الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد  
الشارح الاقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو  
ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره بما ذكر  
في الاقسام الاخر فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين  
وهو محال وقوله وبعود المحالات المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع  
النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلاثة لكنه رد عليه وجوه من الاعتراض  
احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون ٤ النفوس المتجمعة على بدن  
واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم  
اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم نعرضها حينئذ متصلة وان استلزمه  
فالتزديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها

مستقيح غايبة الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث لبعض الآخر نفوس  
 ويلزم منه محال لان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض بالآخر  
 الا لبعض النفوس والا لم يجوز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية  
 وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لاحاجة  
 اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال  
 لو تعطلت النفوس بابد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس  
 متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق  
 كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء قساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون  
 عددا لا بد ان الكاشنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت  
 الوف الوف في يوم واحد يقتل او وباء او غير ذلك ونهـ لم بالضرورة انه  
 لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا  
 فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع  
 فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف قوله (واعلم ان كل  
 خير موثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افراط يكون  
 عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون  
 حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق  
 ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة  
 من وجه فان ~~مشتاقا~~ مشتاقا الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا  
 في خياله غائبا عن حسه فن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن  
 حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزلة عن الغيبة والطلب  
 فاستحالة للشوق عليه وكما انه يتهجم بذاته وكل من عرفه لابد ان يكون  
 متعجبا به ملتذا بعرفانه فكلمه كان ادراكه اتم كان التذاذة اشد فلهذا تفاوت  
 استمجات الملائكة وذواتهم بحسب درجة مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول  
 في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث  
 هو كما لا يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس  
 ادراكه واستدلتم على محب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشيء على نفسه  
 وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكماله الآخر  
 ولا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم  
 وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام وقوله وان كان غيره كان ادراك الاول  
 لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي مانشا من المقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال  
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر  
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا  
لحبه \* هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية \* وفاض  
علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية \* وانه اشرف ما كتب  
في الكتب \* وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب \* لا يعرف قدره الا من  
ايد من عند الله بذهن وقاد \* ونظر في العلوم يقاد \* ولا ينفع به الا  
ذود بة بتوجيه المباهات \* او فكرة متغلطة في المبادئ حتى  
ينتهي الى الغسايات \* فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه  
فهو بهذا الكتاب اوجب \* والنهي عن اضاعته واذا  
عنه الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب \* وفقنا  
الله تعالى وجميع طائلي الحكمة لدرك الحق \*  
وقفنا وعلى مقامات الصدق \* انه على كل  
شيء قدير \* وبالاجابة جدير \*  
وصلى الله على سيدنا  
محمد وآله اجمعين

م م

م

طبع في المطبعة العا مرة  
في غرة ربيع الآخر من سنة  
تسعين ومائة  
من هجرة من له المحمد  
والشرف





